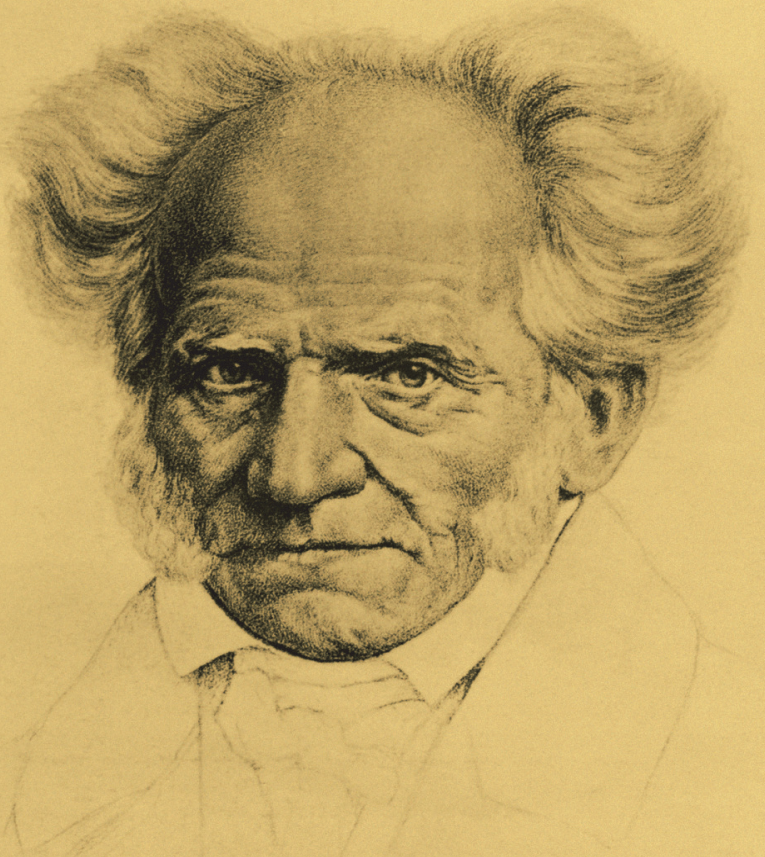
ARTHUR SCHOPENHAUER



Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente

book
HUMANITAS

DESPRE ÎMPĂTRITA RĂDĂCINĂ A PRINCIPIULUI RAȚIUNII SUFICIENTE

ARTHUR SCHOPENHAUER s-a născut în 1788 la Danzig și a murit în 1860 la Frankfurt. Pesimismul său, expus în *Lumea ca voință și reprezentare* (1819), se întemeiază pe opoziția dintre voință – substratul fenomenelor – și reprezentarea lumii în inteligență. A fost foarte influențat de idealismul lui Platon și de cel al lui Kant, pe acesta din urmă analizându-l critic și încercând să-l depășească, de exemplu prin identificarea lucrului în sine cu voința. În concepția lui Schopenhauer, voința este forța aflată nu doar la temelia omului, ci și a întregii lumi. Irațională, oarbă, lipsită de scop, voința îl împinge totuși pe om să se elibereze de ea – prin cunoaștere, asceză ori mistică. Schopenhauer s-a exprimat în termeni foarte duri la adresa lui Hegel, pe care îl considera un șarlatan și un corupător al minților tinerilor. I-a influențat în special pe Nietzsche – care-l admirase fervent în tinerețe, criticându-l însă cu înverșunare în a doua jumătate a vieții – și pe Wagner.

Principalele opere: *Über das Sehen und die Farben* (1816); *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819; trad. rom. *Lumea ca voință și reprezentare*); *Über den Willen in der Natur* (1836); *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841); *Parerga und Paralipomena* (1851).

ARTHUR SCHOPENHAUER

Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente

O disertaţie filozofică

Traducere din germană de
RADU GABRIEL PÂRVU

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Redactor: Dragoş Dodu
Coperta: Ioana Dragomirescu Mardare
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Georgeta-Anca Ionescu
DTP: Dumitru Olteanu, Dan Dulgheru

© HUMANITAS, 2008 (ediția print)
© HUMANITAS, 2012 (ediția digitală)

ISBN 978-973-50-3880-9 (pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

Ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν
Παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ᾽ ἔχουσαν.

[Jur pe numărul patru, sădit în mintea noastră,
Pe el, izvorul și rădăcina creației veșnic curgătoare.

Formula de jurământ a pitagoreicilor
Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 4, 2]

Cuprins

Notă asupra ediției 9
Cuvânt înainte 11
Capitolul întâi
Introducere 15
Capitolul al doilea
Privire de ansamblu asupra celor mai importante cunoștințe ce au fost transmise până acum în legătură cu principiul rațiunii suficiente 21
Capitolul al treilea
Insuficiența expunerii de până acum și proiectul uneia noi 47
Capitolul al patrulea
Despre prima clasă de obiecte pentru subiect și despre ipostaza principiului rațiunii suficiente, dominantă în ea 51
Capitolul al cincilea
Despre a doua clasă de obiecte pentru subiect și despre ipostaza principiului rațiunii suficiente, dominantă în ea 139
Capitolul al șaselea
Despre a treia clasă de obiecte pentru subiect și despre ipostaza principiului rațiunii suficiente, dominantă în ea 181

Capitolul al șaptelea
Despre a patra clasă de obiecte pentru subiect
și despre ipostaza principiului rațiunii suficiente,
dominantă în ea 195
Capitolul al optulea
Observații și rezultate generale 207

Notă asupra ediției

Traducerea a fost făcută după ediția Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, vol. III, *Kleinere Schriften*, apărut la Suhrkamp în 1994 (ediția I, 1986) sub îngrijirea lui Wolfgang Frhr. von Löhneysen.

Intervențiile între paranteze drepte, atât în textul propriu-zis, cât și în notele de subsol, aparțin ediției germane pe care am folosit-o, notele semnalate prin * fac trimitere la ediția Julius Frauenstädt, apărută în 1877 la F.A. Brockhaus din Leipzig, iar cele marcate cu • îi aparțin traducătorului.

Transcrierea greșită a unor nume proprii și titluri a fost corectată tacit.

R. G. P.

Cuvânt înainte

Această disertație de filozofie elementară, apărută inițial în anul 1813, când am dobândit cu ea titlul de doctor, a devenit ulterior fundamentul întregului meu sistem filozofic. Datorită acestui fapt, ea nu poate lipsi din comerțul cu cărți, așa cum s-a întâmplat de patru ani încoace, fără ca eu să știu.

Dar a trimite încă o dată în lume o asemenea lucrare de tinerețe, cu toate problemele și erorile ei, mi s-a părut o iresponsabilitate. Căci mă gândesc că nu mai are cum să fie prea departe vremea când nu voi mai putea corecta nimic din textul acesteia, dar că abia odată cu ea va începe epoca adevăratei mele influențe, pe care o aștept să fie una de lungă durată, fiind ferm încredințat de promisiunea lui Seneca: *Etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia iudicent* [Deși toți cei ce trăiau alături de tine au tăcut din cauza invidiei, vor veni cei care judecă fără rea-voință, fără să facă favoruri] (*Epistulae*, 79 [17]). De aceea, în măsura în care este posibil, am dat o mână de ajutor acestei scrieri de tinerețe, iar în condițiile în care viața este scurtă și nesigură, mă simt nevoit să consider drept un noroc deosebit faptul că mi-a fost îngăduit să mai îndrept la 60 de ani ceea ce scrisesem la 26.

Totodată însă, intenția mea a fost să mă port cu blândețe cu tânărul din mine și să-l las să vorbească, ba chiar să se

dezvinovățească, pe cât se poate. Numai acolo unde expunerea lui a fost incorectă sau superfluă sau a lăsat deoparte esențialul a trebuit totuși să-l întrerup, iar aceasta s-a întâmplat destul de des, astfel încât poate că unii vor rămâne cu impresia unui bătrân care-i citește cuiva din cartea unui tânăr, desconsiderând-o însă adesea, spre a se lansa în propriile excursuri asupra temei.

Este destul de previzibil ca o operă corijată în acest fel și după atâta timp să nu mai poată ajunge la unitatea și împlinirea de care au parte numai cele turnate dintr-odată. Chiar ca stil și expunere se va simți o deosebire atât de evidentă, încât cititorul înzestrat cu tact nu se va întreba probabil niciodată dacă-l aude pe bătrân sau pe tânăr. Căci, desigur, este o mare distanță între tonul suav și modest al tânărului care-și prezintă încrezător problema – fiind, pe deasupra, și suficient de naiv ca să creadă foarte serios că pe toți cei ce se ocupă cu filozofia i-ar putea interesa exclusiv adevărul și că, în consecință, pentru ei va fi bine-venit cel care promovează adevărul – și vocea sigură, uneori însă cam aspră a vârstnicului, care a trebuit totuși să priceapă până la urmă în ce companie nobilă de meseriași și supuși slugarnici a nimerit și cu ce ochi este privit, de fapt, de ei. Categoric, chiar dacă acum indignarea mai țâșnește uneori din toți porii, cititorul nepărtinitor nu-i va lua în nume de rău nici acest lucru; treptat, succesul ne-a învățat totuși care este rezultatul atunci când, deși exprimăm aspirația spre adevăr, ne ațintim mereu privirea numai către intențiile celor mai puternici superiori și când, pe de altă parte, dictonul *E quovis ligno fit Mercurius*[1] [din orice lemn se poate ciopli un zeu] se aplică și marilor filozofi și când, prin

[1] [*Cf.* Apuleius, *Apologia* (*De magia*), 43.]

urmare, un șarlatan grosolan precum Hegel este calificat, fără nici o grijă, drept un astfel de filozof. Fiindcă filozofia germană, împovărată de dispreț, batjocorită în străinătate și exclusă dintre științele oneste, se află în postura unei târfe ce s-a dăruit azi unuia, mâine altuia pentru o răsplată jalnică; iar mințile generației de savanți din zilele noastre sunt dezorganizate de absurditatea hegeliană; incapabile să gândească, brutale și amețite, ele cad pradă materialismului plat, care a ieșit târâș din această răutate otrăvitoare. Noroc bun! Mă-ntorc la problema mea.

Așadar, cititorii vor trebui să accepte diferențele de ton, deoarece aici n-am putut să atașez separat niște anexe ulterioare, așa cum am făcut în cazul principalei mele opere; totuși nici nu contează că ei ar ști ce am scris la 26 și ce-am scris la 60 de ani, ci mai degrabă doar faptul că aceia care încearcă să se orienteze printre conceptele fundamentale ale oricărei filozofări și vor să și le fixeze și să și le clarifice pot obține și din aceste puține coli o cărticică din care să învețe ceva trainic, solid și adevărat; și așa se va întâmpla, sper eu. Chiar din expunerea pe care au dobândit-o acum unele părți a reieșit o teorie rezumativă privitoare la întreaga capacitate de cunoaștere, o teorie care, urmărind exclusiv principiul rațiunii suficiente, prezintă problema dintr-o perspectivă nouă și specifică; însă ea poate fi întregită apoi de „Cartea întâi“ a *Lumii ca voință și reprezentare*, de capitolele aferente din volumul al doilea, precum și de *Critica filozofiei kantiene*.

Frankfurt a. M., septembrie 1847

Capitolul întâi
Introducere

§ 1
Metoda

Divinul Platon și uimitorul Kant își unesc răspicat glasurile spre a recomanda o regulă pentru metoda oricărei filozofări, ba chiar a oricărei cunoașteri în genere.[1] Trebuie, zic ei, să satisfacem în același timp două legi, cea a *omogenității* și cea a *specificației*, fără a o avantaja pe una în detrimentul celeilalte. Legea *omogenității* ne poruncește să sesizăm tipurile, luând aminte la asemănările și concordanțele dintre lucruri, și tot așa să le reunim pe acestea în specii, iar speciile în genuri, până ce ajungem la un concept suprem, atotcuprinzător. Întrucât această lege este una transcendentală, esențială pentru rațiunea noastră, ea anticipează concordanța naturii cu sine, ipoteză exprimată în regula antică: *Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*.[2] [Numărul entităților existente nu trebuie sporit dacă nu e necesar.] — În schimb, legea *specificației* este exprimată de Kant în felul următor: *Entium varietates non temere esse minuendas*.

---

[1] Platon, *Philebos*, 219–223; *Republica*, 62, 63; *Phaidros*, 361–363. Kant, *Critica rațiunii pure*, *Supliment la dialectica transcendentală*.

[2] [Principiul lui William de Occam în vederea construirii nominalismului său.]

[Varietățile entităților existente nu trebuie să fie diminuate inutil• – *Critica rațiunii pure*, ediția a II-a, p. 684.] Fiindcă se pretinde că putem deosebi speciile reunite într-un concept generic foarte cuprinzător, iar, pe de altă parte, tipurile superioare și cele inferioare, conținute de acesta, ferindu-ne să facem un salt și, eventual, să includem de-a dreptul tipurile neînsemnate sau chiar indivizii în conceptul generic, de vreme ce orice concept este capabil să se subdividă, fără ca vreunul să se reducă la simpla intuiție. Kant ne învață că ambele legi sunt principii raționale transcendentale, care postulează *a priori* concordanța lucrurilor cu sine, iar Platon pare să exprime în felul său același lucru când spune că aceste reguli, cărora orice știință le datorează geneza lor, ne-au fost azvârlite din lăcașul zeilor, odată cu focul lui Prometeu.

§ 2
Aplicarea ei în cazul de față

În pofida unei recomandări atât de solide, consider că ultima dintre aceste legi este aplicată prea puțin asupra principiului fundamental al oricărei cunoașteri, *principiul rațiunii suficiente*. Fiindcă, deși a fost stabilit de mult și a fost prezentat deseori de toată lumea, totuși s-a neglijat delimitarea corespunzătoare a aplicațiilor lui extrem de variate – în fiecare dintre acestea, el căpătând o altă semnificație, ceea ce trădează faptul că originea lui se află în diferite forțe ale cunoașterii. Dar compararea filozofiei kantiene cu toate

• Traducerea citatelor din *Critica rațiunii pure* îi aparține lui Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc (ediția a III-a îngrijită de Ilie Pârvu) – vezi volumul omonim, Editura IRI, București, 1998. Mai menționăm că, uneori, citatele lui Schopenhauer sunt infidele.

filozofiile anterioare ne arată că tocmai în cazul cercetării forțelor noastre spirituale aplicarea principiului omogenității a produs multe erori pe termen lung, odată cu neglijarea principiului opus lui, pe când aplicarea legii specificației a avut drept rezultat cele mai mari și mai importante progrese. De aceea să-mi fie îngăduit să plasez aici pasajul în care Kant recomandă aplicarea legii specificației asupra surselor cunoașterii noastre, recunoscând astfel străduaniile mele din momentul de față. „Este de cea mai mare importanță *să izolăm* niște cunoștințe care, ca specie și origine, sunt distincte de altele și să prevenim cu grijă ca ele să nu se confunde într-un amestec cu altele, cu care sunt de obicei unite în folosire. Ceea ce fac chimiștii în separarea materiilor, matematicienii în teoria lor pură despre mărimi, aceasta îi incumbă și mai mult filozofului, ca să poată determina sigur partea pe care o anumită specie de cunoștințe o are în folosirea susceptibilă de rătăcire a intelectului, valoarea ei proprie și influența ei.“ (*Critica rațiunii pure*, capitolul al treilea al Metodologiei transcendentale).

§ 3
Folosul acestei investigații

Dacă aș reuși să arăt că principiul constituit în obiect al acestei investigații nu decurge nemijlocit dintr-o *singură* cunoștință fundamentală a spiritului nostru, ci, inițial, din cunoștințe *diferite*, atunci va rezulta că necesitatea pe care o are el, ca principiu stabilit *a priori*, nu este nici ea *una* și pretutindeni *aceeași*, ci este la fel de diferită precum sursele principiului însuși. Dar atunci oricine-și fundamentează raționamentul pe principiul respectiv va avea obligația să

determine exact pe care dintre diversele necesități aflate la baza principiului se sprijină și s-o desemneze pe aceasta printr-o denumire proprie (așa cum voi propune eu). Sper că astfel filozofarea va avea de câștigat în claritate și certitudine și consider că pentru filozofie este neapărat necesar ca prin determinarea exactă a semnificației fiecărei expresii să obținem maxima inteligibilitate posibilă, spre a ne pune la adăpost de vreo eroare și de vreo amăgire premeditată și spre a face din orice cunoștință dobândită în domeniul filozofiei una sigură, de care nu mai putem fi deposedați în urma unei neînțelegeri descoperite ulterior sau a unei ambiguități. În genere, filozoful autentic va căuta pretutindeni transparență și claritate și se va strădui permanent să nu semene cu un puhoi tulbure și năvalnic, ci mai degrabă cu un lac elvețian, foarte limpede prin calmul lui la mare adâncime și a cărui claritate devine vizibilă abia datorită profunzimii. *La clarté est la bonne foi des philosophes* [claritatea reprezintă buna-credință a filozofilor], a spus Vauvenargues [*Réflexions et maximes*, 729]. În schimb, conform maximei lui Talleyrand[1], falsul filozof nu va căuta în nici un caz să-și ascundă gândurile cu ajutorul cuvintelor, ci mai curând doar carențele, și-i va reproșa cititorului neinteligibilitatea filozofemelor lui, provenită din neclaritatea propriei gândiri. Așa se explică de ce în unele scrieri, de exemplu în cele ale lui Schelling, tonul didactic trece atât de frecvent într-unul certăreț, ba chiar cititorii sunt dojeniți din capul locului, anticipându-li-se incapacitatea.

[1] [*La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée.* – „Limbajul i-a fost dat omului spre a-și ascunde gândurile", i-a spus Talleyrand ambasadorului spaniol Izquierdo, potrivit relatării lui Barère, *Mémoires*, 4, 447; *cf.* Voltaire, *Discours sur l'homme*, 14; mai întâi, la Plutarh, *Moralia*, *De eruditione*, cap. 5.]

§ 4
Importanța principiului rațiunii suficiente

Ea este extrem de mare, întrucât acesta poate fi numit fundamentul oricărei științe. Fiindcă *știință* înseamnă un *sistem* de cunoștințe, adică un ansamblu de cunoștințe corelate, în opoziție cu simpla îngrămădire a acestora. Dar ce altceva, în afara principiului rațiunii suficiente, leagă componentele unui sistem? Ceea ce diferențiază orice știință de o asemenea simplă îngrămădire este tocmai faptul că în știință fiecare cunoștință decurge dintr-o alta, ca dintr-un principiu al ei. De aceea spune chiar Platon: Καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ. (*Etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget*.) [Presupunerile adevărate nu au cine știe ce valoare până nu sunt legate printr-o cântărire a cauzelor.] (*Menon*, 97e–98a.•) — În plus, aproape orice știință conține cunoștințe despre cauze, pe baza cărora pot fi determinate efectele, și tot astfel alte cunoștințe despre necesitatea consecințelor rezultate din temeiuri, așa cum vor apărea ele ulterior în cercetarea noastră; ceea ce Aristotel exprimă deja prin cuvintele: Πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ καὶ μετέχουσά τι διανοίας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστι. (*Omnis intellectualis scientia sive aliquo modo intellectu participans circa causas et principia est*.) [Orice știință care raționează sau are parte de ceva raționament se ocupă cu rațiuni, cu principii.] (*Metafizica*, VI, 1, 1025b.••) Or, întrucât premisa pe care noi

• Traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, în Platon, *Opere*, II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 410.

•• Aristotel, *Metafizica*, trad. de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2007.

o stabilim întotdeauna *a priori* și potrivit căreia totul are un temei este cea care ne îndreptățește să întrebăm pretutindeni „de ce?“, ne permitem să numim „de ce“-ul mama tuturor științelor.

§ 5
Principiul însuși

În continuare vom arăta că principiul rațiunii suficiente este o expresie comună a mai multor cunoștințe date *a priori*. Deocamdată, el trebuie fixat totuși într-o formulă oarecare. O aleg pe cea a lui Wolff, socotind-o universală: *Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit*. [Nimic nu e lipsit de temei, pentru care mai degrabă să fie decât să nu fie.] (*Ontologia*, § 70.)

Capitolul al doilea

Privire de ansamblu asupra celor mai importante cunoștințe ce au fost transmise până acum în legătură cu principiul rațiunii suficiente

§ 6

Prima stabilire a principiului și diferențierea celor două semnificații ale acestuia

Pentru un asemenea principiu primordial al oricărei cunoașteri a trebuit găsită foarte devreme și o expresie abstractă, mai mult sau mai puțin precisă; de aceea ar fi dificil și totodată puțin interesant să se arate unde apare el pentru prima oară. Platon și Aristotel nu-l stabilesc încă formal, în calitate de principiu fundamental, însă îl exprimă deseori ca pe un adevăr cert prin el însuși. Astfel, Platon spune cu o naivitate care, față de cercetările critice din epoca modernă, apare ca starea de inocență raportată la cunoașterea Binelui și a Răului: Ἀναγκαῖον πάντα τα γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι· πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτων γίγνοιτο; (*Necesse est, quaecumque fiunt, per aliquam causam fieri; quomodo enim absque ea fierent?*) [Este necesar ca tot ce se naște să se nască datorită unei cauze; căci în ce fel s-ar putea naște în absența ei?] (*Philebos* [26e]), și din nou în *Timaios* [28a]: Πᾶν δὲ τὸ γιγνόμενον υπ᾽αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. (*Quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur;*

sine causa enim oriri quidquam impossibile est.) [Tot ceea ce devine devine în mod necesar sub acțiunea unei cauze, căci în lipsa unei cauze nimic nu poate avea devenire.•] — Plutarh, în finalul cărții sale *De fato* [cap. 11, 574e], citează printre principiile fundamentale ale stoicilor: Μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε τὸ μηδὲν αναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας. (*Maxime id primum esse videbitur nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis*.) [Primul și cel mai important principiu ar fi că nimic nu se produce fără o cauză, ci potrivit unor cauze precedente.]

În *Analitica secundă*, 1, 2 [71b 9], Aristotel stabilește într-un fel principiul rațiunii suficiente, folosind următoarele cuvinte: Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν τ᾽αἰτίαν οἰόμεθα γιγνώσκειν, δι᾽ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶν καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι. (*Scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, cum putamus causam cognoscere, propter quam res est eiusque rei causam esse nec posse eam aliter se habere*.) [Suntem de părere că avem cunoaștere absolută despre un lucru când credem că cunoaștem cauza de care depinde lucrul, anume ca fiind cauza lui, și nu a altuia, și apoi, când am înțeles că este imposibil ca el să fie altfel decât este.••] De asemenea, în *Metafizica*, V, 1, 1013a, el oferă deja o clasificare a diverselor tipuri de temeiuri, sau mai degrabă, de principii, ἀρχαί, și presupune că există opt astfel de tipuri, însă această împărțire nu este nici suficient de temeinică, nici destul de pătrunzătoare. Totuși el spune aici în mod absolut corect: Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ

• „Philebos“ și „Timaios“, în *Opere complete*, vol. IV, trad. de Andrei Cornea, Petru Creția și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2004.

•• „Analitica secundă“ și „Respingerile sofistice“ (v. mai jos), în *Organon*, trad. de Mircea Florian, vol. I și II, Editura IRI, București, 1998.

πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται. (*Omnibus igitur principiis commune est esse primum, unde aut est aut fit aut cognoscitur*.) [Comun tuturor principiilor este faptul de a reprezenta primul termen de unde fie este, fie se naște, fie este cunoscut ceva.] În capitolul următor el diferențiază diverse tipuri de cauze, deși într-un mod cam superficial și confuz. Mai judicios decât aici însă, el stabilește patru tipuri de temeiuri în *Analitica secundă*, 2, 11 [94a 21]: Αἰτίαι δὲ τέσσαρες· μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι· μία δὲ τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτο εἶναι· ἑτέρα δὲ ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε· τετάρτη δὲ το τίνος ἕνεκα. (*Causae autem quattuor sunt: una, quae explicat, quid res sit; altera, quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cuius gratia*.) [Există patru cauze, prima: esența, a doua: fundamentul necesar, a treia: principiul mișcării, a patra: scopul.] Aceasta este deci originea împărțirii acelor *causarum* [temeiuri], preluate în totalitate de scolastici, în *causas materiales*, *formales*, *efficientes et finales* [materiale, formale, eficiente și finale], așa cum se poate vedea și din Suarez, *Disputationes metaphysicae*, acest adevărat compendiu al scolasticii, în *disputatio* 12, *sectiones* 2 și 3. Dar chiar și Hobbes (*De corpore*, *pars* 2, cap. 10, § 7) citează și explică această clasificare. — Ea poate fi găsită încă o dată la Aristotel, ceva mai amănunțit și mai clar, și anume în *Metafizica*, I, 3. Și în cartea *De somno et vigilia*, cap. 2, este citată pe scurt. — Cât privește însă deosebirea extrem de importantă dintre temeiul cunoașterii și cauză, Aristotel relevă, ce-i drept, un fel de concept al lucrului, în măsura în care, în *Analitica secundă*, 1, 13, demonstrează în detaliu că a cunoaște și a dovedi *că* ceva este se deosebește foarte mult de a cunoaște și a dovedi *pentru ce* este acel lucru; or, ceea ce el înfățișează ca ultim element este cunoașterea cauzei, pe când primul

este temeiul cunoașterii. Dar nu ajunge la o conștiință foarte limpede a acestei diferențieri; altminteri, ar fi reținut-o și ar fi respectat-o și în celelalte scrieri ale lui. Însă nu este deloc cazul, deoarece chiar acolo unde urmărește să diferențieze diversele tipuri de temeiuri, așa cum se întâmplă în pasajele citate mai sus, nu-i mai vine în minte deosebirea esențială, inițiată în capitolul luat în discuție aici; și-n plus, folosește fără excepție termenul αἴτιον pentru orice tip de temeiuri si numește foarte frecvent αἰτίας chiar temeiul cunoașterii, ba până și premisele unui raționament; astfel, de exemplu, în *Metafizica*, 5, 18; în *Rhetorica*, 2, 21; în *De plantis*, 1, p. 816 (editio Berolinensis) și mai ales în *Analitica secundă*, 1, 2 [71b 22], unde premisele unui raționament sunt denumite de-a dreptul αἰτίαι τοῦ συμπεράσματος [cauzele raționamentului]. Dar, dacă două concepte înrudite sunt desemnate prin același cuvânt, acesta este un indiciu că nu se cunoaște sau măcar nu se constată diferența dintre ele; căci omonimia întâmplătoare dintre lucruri foarte diferite este cu totul altceva. Însă această greșeală se manifestă în modul cel mai izbitor în prezentarea făcută de el sofismului *non causae ut causa*, παρὰ τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον [bazat pe faptul de a lua drept cauză, ceea ce nu este cauză], în cartea *Respingerile sofistice*, cap. 5 [167b 21]. Prin αἴτιον, el înțelege aici exclusiv argumentul, premisele, deci un temei al cunoașterii, deoarece sofismul constă în a demonstra imposibilitatea unei afirmații absolut corecte, fără ca aceasta să influențeze deloc enunțul contestat, pe care pretinde totuși că l-a invalidat astfel. Așadar, aici nu este vorba nicidecum despre cauze fizice. Însă utilizarea termenului αἴτιον a avut atâta importanță pentru logicienii epocii moderne, încât ei, rămânând doar la acesta atunci când prezintă *fallaciarum extra dictionem* [sofismele în afara limbajului], califică îndeobște

fallacia non causae ut causa [sofismul bazat pe faptul de a lua drept cauză ceea ce nu este cauză] drept indiciu al unei cauze fizice care nu este așa ceva; astfel sunt, de pildă, Reimarus, Gottlieb Ernst Schulze, Fries și toți care mi-au ieșit în cale; consider că abia în *Logica* lui Twesten acest sofism este expus corect. De regulă, și în celelalte opere și dispute științifice, prin acuzația de *fallacia non causae ut causa* este desemnată interpolarea unei cauze false.

Despre această amestecare și confuzie existente în mod curent la antici între legea logică privitoare la temeiul cunoașterii și legea transcendentală a naturii, privitoare la cauză și efect, ne furnizează un exemplu elocvent și Sextus Empiricus. Și anume, în „Cartea a IX-a" din *Adversus mathematicos*, deci în „Adversus physicos", § 204, el caută să demonstreze legea cauzalității și spune: Cine susține că nu există cauză (αἰτία) fie n-are o cauză (αἰτία) pentru ceea ce spune, fie are una. În primul caz, afirmația sa nu este mai adevărată decât contrariul ei; în celălalt, stabilește tocmai prin afirmația lui că există cauze.

Vedem așadar că nici anticii n-au ajuns la o distincție clară între cerința unui temei al cunoașterii pentru fundamentarea unei judecăți și cerința unei cauze pentru inițierea unui proces real. — Cât îi privește ulterior pe scolastici, legea cauzalității a fost pentru ei chiar o axiomă, mai presus de orice investigație: *Non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius* [Nu cercetăm să vedem dacă există o cauză (a ceva), fiindcă, în sine, nimic nu este mai cert], spune Suarez, în *Disputationes metaphysica*, 12, sect. 1. Ei au mai păstrat clasificarea aristotelică a cauzelor, citată anterior; în schimb, din câte cunosc eu, nici ei nu și-au dat seama de diferențierea necesară, aflată aici în discuție.

§ 7
Cartesius

Până și pe eminentul nostru Cartesius – inițiatorul cercetării subiective, iar prin aceasta, părintele filozofiei moderne – îl găsim implicat în confuzii aproape inexplicabile sub acest aspect; vom vedea de îndată la ce consecințe grave și deplorabile au condus acestea în metafizică. El spune în „Responsio ad secundas obiectiones" din *Meditationes de prima philosophia*, axioma 1: *Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa, ut existat, sed quia ipsa eius naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum*. [Nu există nimic despre care să nu ne putem întreba din ce cauză există. Căci această întrebare poate fi pusă chiar și în legătură cu Dumnezeu, nu ca și cum el ar avea nevoie de vreo cauză pentru a exista, ci deoarece tocmai infinitatea naturii sale este cauza (*causa*) sau temeiul (*ratio*) din pricina căruia el n-are nevoie de nici o cauză pentru a exista.] El ar fi trebuit să spună: imensitatea lui Dumnezeu este un temei al cunoașterii din care rezultă că Dumnezeu n-are nevoie de nici o cauză. Cartesius le amestecă totuși pe cele două și se vede că el nu are conștiința limpede a marii deosebiri dintre cauză și temeiul cunoașterii. De fapt însă, în cazul lui intenția este aceea care falsifică înțelegerea. Fiindcă aici, unde legea cauzalității reclamă o *cauză*, pune în locul ei un *temei al cunoașterii*, pentru că un asemenea temei nu conduce neapărat atât de departe precum cauza; și astfel, tocmai prin această axiomă, se croiește drumul către *argumentul ontologic* al existenței lui Dumnezeu, argument pe care l-a născocit, după ce Anselm nu făcuse decât să ne

îndrume în genere în direcția acestuia. Căci, imediat după axiomele dintre care cea citată este prima, acest argument ontologic este expus în mod formal și foarte serios, deși el este deja exprimat de fapt în axioma respectivă sau cel puțin stă gata să iasă din ea, ca puiul dintr-un ou clocit îndelung. Așadar, în timp ce toate celelalte lucruri au nevoie de o cauză pentru a exista, lui Dumnezeu, adus mai aproape pe scara argumentului cosmologic, îi este suficientă, în locul cauzei, acea *immensitas* ce rezidă în propriul concept, sau așa cum este formulat argumentul însuși [axioma 10]: *In conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur*. [În conceptul celei mai desăvârșite ființe existența este conținută în mod necesar.] Acesta este deci un *tour de passe-passe* [o scamatorie] pentru care s-a recurs numaidecât la *confuzia dintre cele mai importante două semnificații ale principiului rațiunii suficiente*, familiară chiar și lui Aristotel, *in maiorem Dei gloriam* [spre o mai mare glorie a lui Dumnezeu].

Privit la lumină și fără prejudecăți, acest celebru argument ontologic e-ntr-adevăr o snoavă adorabilă. Fiindcă cineva găsește atunci prilejul să născocească un concept pe care-l alcătuiește din tot felul de predicate, având însă grijă ca printre acestea să fie și predicatul realității sau al existenței, prezentat ori gol-goluț, ori sub veșmântul unui alt predicat, de exemplu *perfectio, immensitas* sau ceva asemănător, ceea ce este mai decent. După cum știm, dintr-un concept dat se pot extrage toate predicatele lui esențiale, altfel spus cele concepute odată cu el; și tot astfel, și predicatele esențiale ale acestor predicate, prin intermediul judecăților pur analitice, care conțin, deci, un adevăr *logic*, adică își au temeiul cunoașterii în conceptul dat. În consecință, din conceptul imaginat după bunul lui plac, respectivul extrage și predicatul realității sau al existenței; iată de ce un obiect

corespunzător conceptului trebuie să existe în realitate, în mod independent de acesta!

„Firește, dacă această socotință
N-ar fi a dracului de înțeleaptă,
Ai fi tentat să crezi că-i foarte proastă.“•
[Schiller, *Cei doi Piccolomini*, 2, 7]

De altfel, răspunsul simplu la o asemenea demonstrație ontologică este următorul: „Totul depinde de proveniența conceptului tău: dacă este derivat din experiență, *à la bonne heure* [cu atât mai bine], obiectul lui există și nu mai necesită altă dovadă; în schimb, dacă-i scornit în propriu-ți *sinciput* [cap sec], toate predicatele lui nu-l ajută la nimic, iar el nu e decât o himeră“. Or, faptul că teologia, pentru a prinde rădăcini în domeniul filozofiei, de care este complet străină și unde chiar i-ar plăcea enorm să se plaseze, trebuie să recurgă la astfel de dovezi, stârnește o prejudecată foarte nefavorabilă pentru pretențiile ei. — Dar vai de înțelepciunea profetică a lui Aristotel! El nu auzise niciodată ceva despre argumentul ontologic; însă, ca și cum ar fi avut în față noaptea întunecatelor timpuri viitoare și ar fi văzut în ea palavrele scolastice și ar fi vrut să le piardă urma, demonstrează minuțios în capitolul al VII-lea al cărții a II-a din *Analitica secundă* că definiția unui lucru și dovada existenței lui sunt două chestiuni diferite și veșnic separate, deoarece cu ajutorul uneia aflăm despre *ce* este vorba, pe când cu ajutorul celeilalte, *că* așa ceva există; și precum un oracol al viitorului, el rostește următoarea sentință: Τὸ δ’εἶναι οὐκ

• Traducere de Gh. Mihalache-Buzău și Victor Munteanu, în Friedrich Schiller, *Wallenstein*, Editura pentru Literatură, București, 1969, vol. I, p. 154.

οὐσία οὐδενι· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν. (*Esse autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus*.) [Existența nu este un gen, ea nu este esența a ceva.] Aceasta înseamnă: „Existența nu poate aparține niciodată esenței lucrului." — Cât de mult venerează, în schimb, domnul von Schelling argumentul ontologic se poate deduce dintr-o lungă notă aflată la p. 152 a primului volum din *Scrierile* sale *filozofice*, apărute în 1809. Dar de-aici se poate vedea ceva și mai instructiv, și anume cum lăudăroșenia obraznică și afectată e de-ajuns ca să-i orbească pe germani. Că însă un patron absolut ticălos precum Hegel, a cărui întreagă pseudofilozofare a fost de fapt o amplificare monstruoasă a argumentului ontologic, a căutat să-l apere pe acesta împotriva criticii lui Kant constituie o alianță de care însuși argumentului ontologic i s-ar face rușine, oricât de puțin are el de-a face cu rușinea. — Dar lumea să nu se aștepte să vorbesc cu respect despre oameni care au făcut ca filozofia să fie disprețuită.

§ 8
Spinoza

Cu toate că filozofia lui Spinoza constă mai cu seamă în negarea dublului dualism înfățișat de magistrul său Cartesius, și anume cel dintre Dumnezeu și lume și cel dintre suflet și trup, el i-a rămas totuși complet fidel în ceea ce privește confuzia demonstrată mai sus, unde raportul dintre temeiul cunoașterii și consecință este amestecat cu raportul dintre cauză și efect; în măsura posibilităților, a căutat chiar să tragă de-aici avantaje și mai mari pentru metafizica lui decât o făcuse magistrul lui pentru propria-i metafizică,

întrucât menționata confuzie a devenit fundamentul întregului său panteism.

Căci într-un concept sunt incluse implicit toate predicatele lui esențiale; drept urmare, ele pot fi dezvoltate explicit din acesta, cu ajutorul judecăților pur analitice; suma acestora constituie definiția lui. Aceasta este deci diferită de conceptul însuși numai potrivit formei, nu și conținutului; deoarece ea constă în judecăți care sunt concepute odată cu el, în totalitatea lor, și au în el propriul temei al cunoașterii, în măsura în care înfățișează esența lui. Așadar, acestea pot fi privite drept consecințele conceptului respectiv, înțeles ca temei al lor. Or, acest raport dintre un concept și judecățile analitice bazate pe el și care pot fi dezvoltate pornind de la el este în totalitate raportul dintre așa-zisul Dumnezeu al lui Spinoza și lume sau, mai bine spus, dintre substanța unică și numeroasele ei accidente. (*Deus sive substantia constans infinitis attributis* [Dumnezeu sau substanța care constă în infinite atribute]; *Etica*, 1, propoziția 11.• — *Deus sive omnia Dei attributa* [Dumnezeu sau toate atributele divine].) E vorba deci despre raportul dintre *temeiul cunoașterii* și consecința lui; în loc ca teismul *real* (cel al lui Spinoza este doar unul nominal) să admită raportul dintre *cauză* și efect, în care temeiul este și rămâne permanent diferit și separat de consecință, în mod esențial și real, așadar în sine însuși; nu cum se întâmplă în celălalt teism, numai în funcție de perspectivă. Căci personalizând o asemenea cauză a lumii, o desemnăm prin termenul de Dumnezeu, utilizat cu onestitate. În schimb, un Dumnezeu impersonal este o *contradictio in adiecto* [o contradicție în

• Traducerea citatelor din *Etica* lui Spinoza îi aparține lui S. Katz – vezi volumul omonim, Editura Antet XX Press, București, 1993.

atribuirea unei calități]. Or, întrucât Spinoza a căutat să păstreze termenul de Dumnezeu pentru substanță până și-n cadrul raportului pe care l-a stabilit, numind-o pe aceasta, chiar textual, *cauza* lumii, el a putut face acest lucru numai datorită faptului că amestecă total cele două raporturi; prin urmare, și principiul temeiului cunoașterii cu cel de cauzalitate. Spre a dovedi acest lucru, reamintesc doar următoarele pasaje dintre nenumăratele care se pot da drept exemplu: *Notandum dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. Et notandum hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere) vel debere extra ipsam dari*. [Trebuie, de asemenea, notat că orice lucru existent are o anumită cauză datorită căreia există. În sfârșit, trebuie amintit că această cauză a existenței unui lucru trebuie să fie cuprinsă sau în firea și definiția acestui lucru existent (fiindcă în acest caz existența îi este inerentă), sau trebuie să fie dată în afara lui.] (*Etica*, partea I, prop. 8, schol. 2). În ultimul caz, el se referă la o cauză eficientă, după cum rezultă din cele ce urmează, pe când în primul caz are în vedere un simplu temei al cunoașterii; totuși el le identifică pe amândouă, anticipându-și astfel intenția de a-l identifica pe Dumnezeu cu lumea. Confuzia dintre un temei al cunoașterii situat înăuntrul unui concept dat și o cauză eficientă externă, precum și echivalarea lui cu aceasta reprezintă trucul la care Spinoza recurge peste tot și pe care l-a învățat de la Cartesius. Drept dovadă a acestei confuzii mai citez următoarele pasaje: *Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent*. [Din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte tot ceea ce intelectul infinit poate concepe.] (*Etica*, partea I, prop. 16.)

În același timp însă, el îl numește pretutindeni pe Dumnezeu cauza lumii: *Quidquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, exprimit*. [Tot ce există exprimă puterea lui Dumnezeu, care este cauza tuturor lucrurilor.] (*Ibidem*, prop. 36, demonstrația.) — *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*. [Dumnezeu este cauza imanentă, nu însă tranzitorie, a tuturor lucrurilor.] (*Ibidem*, prop. 18.) — *Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae*. [Dumnezeu este cauza eficientă, nu numai a existenței lucrurilor, ci și a esenței lor.] (*Ibidem*, prop. 25.) — În *Etica*, partea a III-a, prop. 1, demonstrația, se spune: *Ex data quacumque idea aliquis effectus necessario sequi debet*. [Din orice idee dată trebuie să rezulte, în mod necesar, un anumit efect.] Și *ibidem*, prop. 4: *Nulla res nisi a causa externa potest destrui*. [Nici un lucru nu se poate distruge fără o cauză exterioară.] *Demonstratio*: *Definitio cuiuscunque rei ipsius essentiam* (esența, felul de a fi, spre deosebire de *existentia*) *affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere*. [Demonstrație: Căci definiția oricărui lucru afirmă esența lui, nu o neagă; cu alte cuvinte, stabilește esența lucrului, nu o înlătură. Deci, dacă privim numai lucrul însuși, nu și cauzele lui externe, în el nu vom afla nimic care ar putea să-l distrugă.] Altfel spus: întrucât un concept nu poate conține nimic care să contrazică definiția lui, adică suma predicatelor lui, nici lucrul respectiv nu conține nimic care să poată fi cauza distrugerii sale. Această opinie atinge însă punctul culminant în cea de-a doua demonstrație, ceva mai lungă, a propoziției 11 din partea I, unde cauza care ar putea distruge sau anula o ființare se îmbină cu o contradicție

pe care ar conține-o definiția acesteia și care, drept urmare, ar anula-o. A confunda necesitatea, cauza și temeiul cunoașterii este aici o chestiune atât de imperioasă, încât Spinoza nu-și permite niciodată să spună doar *causa* sau măcar *ratio*, ci de fiecare dată este silit să formuleze *ratio seu causa* [temeiul sau cauza], ceea ce se întâmplă aici de opt ori pe o singură pagină, pentru a acoperi escrocheria. La fel procedase și Cartesius în axioma citată anterior.

Așa se face că panteismul lui Spinoza nu este de fapt decât *realizarea* argumentului ontologic al lui Cartesius. La început, el adoptă principiul ontoteologic cartezian, citat mai sus: *Ipsa naturae Dei immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum*. [Tocmai infinitatea naturii lui Dumnezeu este cauza (*causa*) sau temeiul (*ratio*) datorită căruia el n-are nevoie de nici o cauză pentru a exista.] În loc de Dumnezeu, el spune mereu (la început) *substantia* și pe urmă conchide: *Substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia causa sui*. [Esența substanței implică în mod necesar existența sa; substanța va fi deci cauza proprie.] (*Etica*, partea I, prop. 7.) Așadar, cu același argument cu care Cartesius demonstrase existența lui Dumnezeu, Spinoza demonstrează existența absolut necesară a lumii – care deci n-are nevoie de Dumnezeu. Procedeul lui este și mai limpede în a doua scolie la propoziția a opta: *Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet eius definitio necessariam existentiam involvere et consequenter ex sola eius definitione debet ipsius existentia concludi.* [Deoarece însă existența îi este inerentă naturii substanței, definiția ei trebuie în mod necesar să cuprindă în sine existența ei și, prin urmare, din însăși definiția ei trebuie trasă concluzia că ea există.] Așa cum se știe însă, această substanță este lumea. — În același sens se afirmă în

demonstrația la propoziția 24: *Id, cuius natura in se considerata* (adică definiția) *involvit existentiam, est causa sui*. [Căci orice lucru a cărui natură (bineînțeles, considerată în ea însăși) implică existența sa este cauza sa proprie.]

Ceea ce Cartesius stabilise doar din punct de vedere *ideal* și *subiectiv*, adică numai pentru noi și doar în scopul *cunoașterii*, și anume pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, este considerat de Spinoza ca fiind *în mod real* și *obiectiv* adevăratul raport dintre Dumnezeu și lume. La Cartesius, existența rezidă în *conceptul* de Dumnezeu și devine deci un argument pentru existența sa reală; la Spinoza, Dumnezeu se găsește chiar în lume. Prin urmare, ceea ce la Cartesius era un simplu temei al cunoașterii e transformat de Spinoza în temei real; dacă primul arătase în argumentul ontologic că din *essentia* lui Dumnezeu rezultă *existentia* sa, cel de-al doilea face din aceasta *causa sui* și-și deschide *Etica* plin de îndrăzneală: *Per causam sui intellego id, cuius essentia* (concept) *involvit existentiam* [Prin „cauza sa proprie" înțeleg un ce a cărui esență implică existența] – surd la Aristotel, care-i strigă: Το δ᾽ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί. [Existența nu este esența a ceva]. Or, aici avem cea mai evidentă confuzie între temeiul cunoașterii și cauză. Iar dacă neospinoziștii (schellingienii, hegelienii etc.), obișnuiți să ia cuvintele drept idei, își manifestă deseori admirația distins pioasă față de această *causa sui*, eu unul nu văd în *causa sui* decât o *contradictio in adiecto*, o anterioritate care este o posterioritate, un insolent cuvânt de ordine menit să reteze infinitul lanț cauzal, ceva similar acelui austriac care s-a suit pe scaun când n-a putut ajunge destul de sus ca să prindă o agrafă pe chipiul lui bine fixat. Emblema potrivită pentru *causa sui* este baronul Münchhausen, care, încolăcindu-și cu picioarele calul căzut în apă, se ridică-n văzduh, împreună

cu acesta, trăgându-se de codița întoarsă-n față. Iar dedesubt să scrie: *Causa sui*.

În final, să mai aruncăm o privire asupra propoziției 16 din partea I a *Eticii*, unde, pe motiv că *ex data cuiuscumque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae re vera ex eadem necessario sequuntur* [din definiția dată unui lucru, intelectul trage concluzii asupra mai multor însușiri, care în adevăr rezultă din acest lucru în mod necesar], se conchide: *ex necessitate divinae naturae* (adică din punct de vedere real) *infinita infinitis modis sequi debent* [din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte un număr infinit de lucruri în forme infinite]; este deci incontestabil că acest Dumnezeu se află în aceeași relație cu lumea precum un concept cu definiția lui. Nu mai puțin de aceasta se leagă numaidecât corolarul: *Deum omnium rerum esse causam efficientem*. [Dumnezeu este cauza eficientă a tuturor lucrurilor.] Confuzia dintre temeiul cunoașterii și cauză nu poate fi împinsă mai departe și ea nu poate avea consecințe mai însemnate decât aici. Dar aceasta pledează pentru importanța temei disertației de față.

La aceste rătăciri rezultate din lipsa unei gândiri limpezi a celor două mari spirite din trecut, domnul von Schelling a furnizat în zilele noastre și un scurt epilog, dându-și silința să-i adauge climaxului un al treilea stadiu. Fiindcă, după ce Cartesius a preîntâmpinat pretenția inexorabilei legi a cauzalității, care-l încolțea pe Dumnezeul lui, de vreme ce, spre a calma situația, el a înlocuit cauza solicitată cu un temei al cunoașterii, iar Spinoza a transformat acest temei în cauză eficientă și deci în *causa sui*, Dumnezeu devenind pentru el lume, în schimb, domnul von Schelling (în disertația sa *Despre libertatea umană*) a divizat în Dumnezeu însuși temeiul și consecința, consolidând și mai bine întreaga chestiune

prin faptul că a ridicat-o la nivelul unei ipostaze reale și personificate a temeiului și consecinței sale, atunci când ne-a făcut cunoștință cu ceva „care, în Dumnezeu, nu este El însuși, ci temeiul lui, înțeles ca temei primordial sau, mai degrabă, ca *abis*". *Hoc quidem vere palmarium est*. [Ceea ce depășește într-adevăr orice închipuire.] — De altfel, astăzi este destul de cunoscut faptul că el a luat întreaga poveste din *Relatarea temeinică despre misterele pământești și cerești* de Jacob Böhme; dar de unde a luat-o Jacob Böhme însuși și unde-i, deci, abisul la el acasă se pare că nu se știe; de aceea îmi permit să precizez aici. Este acel βυθός – adică *abyssus*, *vorago*, așadar prăpastia abisală, *abisul* valentinilor (o sectă eretică din secolul al II-lea) – care a fecundat tăcerea lui consubstanțială, din care s-au născut apoi intelectul și lumea, așa cum relatează Eirenaios, *Contra haereses*, cartea 1, cap. 1: Λέγουσι γὰρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ προαρχὴν καὶ προπάτορα καὶ βυθὸν καλοῦσιν... Ὑπάρχοντα δὲ αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον ἀιδιόν τε καὶ ἀγέννητον ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέται ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων. Συνυπάρχειν δὲ αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὲ καὶ Χάριν καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι· καὶ ἐννοηθῆναί ποτε ἀφ᾽ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην (ἣν προβαλέσθαι ἐνενοήθη) καθέσθαι ὡς ἐν μήτρᾳ τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγῇ. Ταύτην δὲ ὑποδεξαμένην τὸ σπέρμα τοῦτο καὶ ἐγκύμονα γενομένην ἀποκυῆσαι Νοῦν ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός. Τὸν δὲ νοῦν τοῦτον καὶ μονογενῆ καλοῦσι καὶ ἀρχὴν τῶν πάντων. (*Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec ocultis cerni nec nominari possunt,*

perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen et propatorem et bythum vocant... Eum autem, cum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum saeculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Una etiam cum eo cogitationem exstitisse, quam et gratiam et silentium (sigen) nuncupant; hunc porro bythum in animum aliquando induxisse rerum omnium initium proferre atque hanc, quam in animum induxerat, productionem in sigen (silentium), quae una cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero suscepto hoc semine praegnantem effectam peperisse intellectum parenti suo parem et aequalem atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc intellectum et monogenem et patrem et principium omnium rerum appellant.) [Căci ei susțin că în sublimitatea invizibilă și indicibilă preexistă un anumit eon perfect, pe care îl numesc însă începutul începutului, străbunul și temeiul primordial... Fiind însă incomprehensibil și invizibil, etern și nenăscut, el a dăinuit, de-a lungul eonilor infiniți, în liniște și deplin calm. Dar odată cu el a existat și ideea pe care ei o mai numesc har și tăcere; atunci acelui temei primordial i-a venit în minte să genereze el însuși apariția lumii; și a cufundat începutul la care s-a gândit în tăcerea coexistentă, slobozindu-l ca pe un lichid seminal în pântecele matern. După ce această tăcere a primit însă acel lichid seminal și-a devenit gravidă, ea a născut intelectul, care seamănă leit cu cel care a generat-o, fiind singurul capabil să priceapă măreția părintelui său. Ei numesc însă înnăscut acest intelect, socotindu-l originea universului.] Lui Jacob Böhme îi vor fi ajuns cumva la urechi cele povestite de eretici, iar din mâinile lui le-a luat cu încredere domnul von Schelling.

§ 9
Leibniz

La început, Leibniz a expus principiul rațiunii suficiente de-a dreptul, ca pe un principiu fundamental al oricărei cunoașteri și științe. El îl proclamă foarte pompos în multe locuri din operele lui, chiar se fălește cu acesta și se prezintă de parcă el l-ar fi născocit primul; dar despre acesta nu știe să mai spună altceva decât că totul trebuie să aibă o rațiune suficientă pentru care este așa, și nu altfel; ceea ce totuși lumea va fi știut și-naintea lui. El sugerează ocazional deosebirea dintre cele mai importante două semnificații ale acestui principiu, fără a o releva totuși în mod expres, și nici n-o dezbate clar undeva. Pasajul cel mai important se găsește în lucrarea sa *Principiis philosophiae*, § 32, și este transcris ceva mai bine în prelucrarea franceză a acestora, *Monadologia*: *En vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existent, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi, et non pas autrement*. [În virtutea principiului rațiunii suficiente, considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real și nici o judecată nu poate fi corectă fără să existe o rațiune suficientă pentru care este așa, și nu altfel.] — A se compara cu *Teodiceea*, § 44, și cu *Scrisoarea a cincea către Clarke*, § 125.

§ 10
Wolff

Wolff este așadar primul care a separat în mod expres cele mai importante două semnificații ale principiului nostru și a analizat deosebirea dintre ele. Totuși el nu plasează încă

principiul rațiunii suficiente în *Logică*, după cum se întâmplă acum, ci în *Ontologie*. Deși acolo el insistă în § 71 ca principiul rațiunii suficiente, al cunoașterii, să nu fie confundat cu principiul cauzei și efectului, totuși nu precizează clar deosebirea și comite el însuși confuzii, când chiar în capitolul „De ratione sufficiente", §§ 70, 74, 75, 77, drept dovadă pentru un *pricipium rationis sufficientis*, dă o serie de exemple privitoare la cauză și efect sau la motiv și acțiune; dacă voia să facă însă distincția respectivă, acele exemple ar fi trebuit invocate în capitolul „De causis" al operei menționate. Or, și-n acest ultim capitol el oferă exemple absolut asemănătoare și stabilește (în § 876) tot un *principium cognoscendi* [principiu al cunoașterii], care, cu toate că nu-și are locul aici, fiind deja tratat mai sus, slujește măcar la introducerea unei diferențieri precise și clare între acesta și legea cauzalității, care este prezentată în continuare de la § 881 până la § 884. Aici el mai spune că *principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius* [principiu este numit acela care conține temeiul (*ratio*) pentru altceva] și deosebește trei tipuri ale acestuia, și anume: 1. *principium fiendi* (*causa*) [temeiul devenirii], pe care îl definește ca *ratio actualitatis alterius; exempli gratia si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit* [temeiul pentru actualitatea altcuiva; de exemplu, dacă piatra se încălzește, temeiul îl reprezintă soarele sau razele soarelui, fapt pentru care căldura este inerentă pietrei] — 2. *principium essendi* [temeiul existenței], pe care îl definește astfel: *ratio possibilitatis alterius; in eodem exemplo ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis* [temeiul pentru posibilitatea altcuiva; în cadrul aceluiași exemplu, temeiul pentru capacitatea pietrei de a prelua căldura rezidă în esența ei, adică în felul în care este alcătuită

piatra]. — Această ultimă opinie mi se pare inadmisibilă. Așa cum Kant a arătat îndeajuns, posibilitatea în genere este concordanța cu condițiile oricărei experiențe, condiții de care suntem conștienți *a priori*. Referindu-ne acum la exemplul cu piatra, oferit de Wolff, pe baza unor asemenea condiții știm că schimbările sunt posibile ca efecte ale unor cauze, altfel spus că o stare poate succeda alteia, dacă aceasta din urmă conține condițiile pentru cea dintâi; aici constatăm că efectul este starea de încălzire a pietrei, iar cauza este starea premergătoare acesteia, cea a capacității calorice limitate a pietrei și a contactului ei cu căldura care se manifestă liber. Că Wolff vrea să numească proprietatea stării menționate inițial *principium essendi* și pe cea de-a doua *principium fiendi* se bazează pe o iluzie ce rezultă pentru el din faptul că acele condiții care îi sunt inerente pietrei sunt mai durabile și, drept urmare, le pot aștepta pe celelalte mai multă vreme. Întrucât faptul că piatra este așa cum este și are o asemenea compoziție chimică al cărei rezultat este un anumit grad de căldură specifică și, în consecință, o capacitate calorică aflată în raport invers proporțional cu aceasta este, pe de altă parte – la fel ca venirea în contact cu căldura ce se manifestă liber –, consecința unui lanț de cauze anterioare, fiind totalmente un *principium fiendi*; or, tocmai convergența celor două tipuri de circumstanțe constituie în primul rând starea care condiționează în calitate de cauză încălzirea, luată drept efect. Atunci nu mai rămâne nicăieri loc pentru wolffianul *principium essendi*, pe care eu nu-l recunosc, prin urmare, și despre care am oferit aici niște detalii, pe de o parte pentru că mai jos voi folosi denumirea într-o cu totul altă accepție, iar pe de altă parte pentru că dezbaterea de față contribuie la înțelegerea adevăratului sens al legii cauzalității. — 3. După cum am spus, Wolff distinge

un *principium cognoscendi*, iar prin denumirea de *causa* el invocă și *causa impulsiva sive ratio voluntatem determinans* [cauza care pune în mișcare sau temeiul care determină voința].

§ 11
Filozofi dintre Wolff și Kant

Baumgarten în *Metafizica* sa, §§ 20–24 și §§ 306–313, repetă diferențierile făcute de Wolff.

Reimarus, în *Teoria rațiunii*, § 81, distinge: 1. *temeiul interior*, a cărui explicație concordă cu *ratio essendi* a lui Wolff, însă ea ar fi valabilă pentru *ratio cognoscendi*, dacă autorul n-ar transpune asupra lucrurilor ceea ce e valabil numai pentru concepte; și 2. *temeiul extern*, altfel spus *causa*. — În §§ 120 ș.u., el stabilește corect că *ratio cognoscendi* este o condiție a enunțului; doar că în § 125, dând un exemplu, confundă totuși cauza cu acesta.

Lambert, în *Noul Organon*, nu mai menționează diferențierile operate de Wolff, dar arată într-un exemplu că el face distincția între temeiul cunoașterii și cauză, și anume în vol. 1, § 572, unde spune că Dumnezeu este *principium essendi* al adevărurilor, iar adevărurile sunt *principia cognoscendi* ale lui Dumnezeu.

Platner, în *Aforisme*, § 868, spune: „Ceea ce numim temei și consecință în cadrul reprezentării (*principium cognoscendi*, *ratio* – *rationatum*) este în planul realității cauză și efect (*causa efficiens* – *effectus*). Fiecare cauză este temei al cunoașterii, fiecare efect este consecința cunoașterii.“ Deci el este de părere că în cazul cauzei și al efectului avem de-a face cu corespondentele în realitate ale conceptelor de temei și consecință din planul gândirii și că între primele și acestea

din urmă există cam același raport ca între substanță și accident, pe de o parte, și subiect și predicat, pe de altă parte, sau ca între calitatea obiectului și senzația produsă de ea asupra noastră etc. Consider că este de prisos să combat această opinie, fiindcă oricine va înțelege cu ușurință că raportul dintre temei și consecință în planul judecății este cu totul altceva decât cunoașterea cauzei și a efectului; deși în cazuri izolate, chiar și cunoașterea unei cauze ca atare poate fi temeiul unei judecăți ce exprimă efectul (*cf.* § 36).

§ 12
Hume

Până la acest gânditor serios, nimeni nu se îndoise de următoarele: în primul rând, înainte de toate lucrurile din cer și de pe pământ există principiul rațiunii suficiente, și anume ca lege a cauzalității. Căci acest principiu este un *veritas aeterna* [adevăr etern], adică, în sine, el se situează deasupra zeilor și a destinului; în schimb, restul – de pildă intelectul care concepe principiul rațiunii suficiente, apoi întreaga lume și chiar ceea ce poate fi cauza acestei lumi, bunăoară atomii, mișcarea, un creator etc. – este așa ceva abia conform și grație acestui principiu. Hume a fost primul căruia i-a trecut prin minte să se întrebe de unde oare își ia autoritatea legea cauzalității și să ceară împuternicirea acesteia. Este cunoscut rezultatul la care a ajuns: cauzalitatea nu este altceva decât *succesiunea temporală* a lucrurilor și a stărilor, percepută empiric și devenită pentru noi o obișnuință: oricine simte imediat falsitatea acestui răspuns și nici nu este greu ca ea să fie combătută. Dar meritul lui a stat în întrebarea însăși; ea a devenit imbold și punct de plecare pentru profundele investigații kantiene și, datorită

acestui fapt, pentru un idealism mai temeinic, conceput într-o manieră incomparabil mai profundă decât cea existentă până atunci, mă refer în principal la idealismul lui Berkeley; ea a stimulat deci idealismul transcendental, care ne convinge că lumea, în ansamblu, este tot atât de dependentă de noi cât suntem noi de ea, în particular. Căci, prin faptul că a demonstrat principiile transcendentale ca atare, grație cărora putem decide *a priori*, adică *înainte* de orice experiență, o serie de aspecte privitoare la obiecte și posibilitatea lor, Kant a dovedit că aceste lucruri, așa cum ni se înfățișează ele, nu pot exista independent de cunoașterea noastră. Se relevă înrudirea unei astfel de lumi cu visul.

§ 13
Kant și școala sa

Cel mai important pasaj referitor la principiul rațiunii suficiente se găsește într-o mică scriere *Despre o descoperire potrivit căreia ne putem lipsi de orice critică a rațiunii pure*, și anume în primul paragraf al acesteia, la punctul A. Acolo Kant insistă asupra deosebirii dintre principiul logic (formal) al cunoașterii: „Fiecare enunț trebuie să aibă temeiul lui“ și principiul transcendental (material): „Fiecare lucru trebuie să aibă temeiul lui“; tot acolo el polemizează cu Eberhard[1],

[1] [*Fiecare enunț trebuie să aibă un temei* este principiul logic (formal) al cunoașterii, principiu ce nu se asociază celui al contradicției, ci e subordonat acestuia. *Fiecare lucru trebuie să aibă temeiul lui* este principiul transcendental (material), pe care nimeni nu l-a demonstrat și nici nu-l va demonstra vreodată pornind de la principiul contradicției (și, în genere, de la simplele concepte, lipsite de orice legătură cu intuiția sensibilă).]

care voise să identifice pe cele două. — În continuare, după ce voi fi dat mai întâi singura demonstrație corectă, voi critica într-un paragraf aparte modul în care el a demonstrat aprioritatea și totodată caracterul transcendental al legii cauzalității.

După acești predecesori, diverse manuale de logică, furnizate de școala kantiană, de exemplu cele ale lui Hofbauer, Maaß, Jakob, Kiesewetter ș.a., au stabilit destul de exact deosebirea dintre temeiul cunoașterii și cauză. Mai ales Kiesewetter, în *Logica* sa (vol. 1, p. 16), indică într-o manieră absolut mulțumitoare această diferență: „Temeiul logic (cel al cunoașterii) nu trebuie confundat cu temeiul real (cauza). Principiul rațiunii suficiente aparține logicii, cel al cauzalității metafizicii." P. 60: „Primul este principiul gândirii, celălalt al experienței. Cauza privește lucruri reale, temeiul logic doar reprezentările."

Adversarii lui Kant insistă și mai mult asupra acestei deosebiri. Gottlob Ernst Schulze, în *Logica* sa, § 19 (nota 1) și § 63, deplânge confuzia dintre principiul rațiunii suficiente și cel al cauzalității. În *Logica* sa, pp. 20–21, Salomon Maimon se plânge că s-a vorbit mult despre rațiunea suficientă, fără a se oferi explicații privitoare la ce se înțelege prin aceasta, iar în *Prefață*, p. XXIV, dezaprobă faptul că principiul cauzalității este derivat de Kant din forma logică a judecăților ipotetice.

Friedrich Heinrich Jacobi, în *Scrisori despre doctrina lui Spinoza*, anexa 7, p. 414, spune că din combinația dintre conceptul temeiului și cel al cauzei ia naștere o iluzie care a devenit sursa diverselor speculații eronate; de asemenea, el indică în felul lui deosebirea dintre acestea. Totuși, ca de obicei, la el apare mai mult un joc orgolios cu frazele decât o filozofare serioasă.

În fine, cum diferențiază domnul von Schelling temeiul de cauză ne putem da seama din ale sale *Aforisme pentru introducerea în filozofia naturii*, § 184, care deschid primul fascicul al volumului întâi din *Analele de medicină* [ca știință], editate de Marcus și Schelling. Tot acolo suntem instruiți că greutatea este *temeiul*, iar lumina *cauza* lucrurilor – citez aceasta doar ca pe o curiozitate, fiindcă, altminteri, o asemenea pălăvrăgeală ușuratică nu merită să-și găsească locul printre opiniile unor cercetători serioși și onești.

§ 14
Despre argumentele principiului

Mai trebuie amintit faptul că de mai multe ori s-a încercat zadarnic să se demonstreze principiul rațiunii suficiente în genere, adesea fără a se preciza ce semnificație i s-a conferit; de exemplu Wolff, în *Ontologie*, § 70, argumentația lui fiind repetată de Baumgarten, în *Metafizică*, § 20. Ar fi superfluu s-o reluăm și s-o mai combatem aici, deoarece sare în ochi că el se bazează pe un joc de cuvinte. Platner, în *Aforisme*, § 828, și Jakob, în *Logică* și *Metafizică* (p. 38, [ediția din] 1794), au căutat alte argumente care se învârtesc în cerc, așa cum ne dăm seama cu mare ușurință. Despre argumentele lui Kant vom vorbi mai jos, după cum am spus. Întrucât prin această disertație sper să prezint diversele legi ale capacității noastre de cunoaștere, a căror expresie comună este principiul rațiunii suficiente, va rezulta de la sine că principiul în genere nu trebuie să fie demonstrat, căci pentru toate argumentele respective (cu excepția celor kantiene, care nu vizează valabilitatea, ci aprioritatea legii cauzalității) este valabil ceea ce spune Aristotel: Λόγον ζητοῦσι ὧν οὐκ ἔστι

λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστι. (*Rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio; demonstrationis enim principium non est demonstratio*.) [Ei caută o raţiune pentru ceea ce nu are o raţiune. Căci principiul demonstraţiei nu este o demonstraţie.], *Metafizica*, ed. cit., 3, 6 [1011 a 12], — A se compara cu *Analitica secundă*, 1, 3. Căci orice demonstraţie înseamnă reducerea unui lucru îndoielnic la ceva recunoscut, iar dacă în legătură cu acesta, indiferent care ar fi el, cerem în permanenţă o demonstraţie, vom ajunge până la urmă la anumite enunţuri ce exprimă formele şi legile şi, în consecinţă, condiţiile oricărei gândiri şi cunoaşteri, în a căror aplicare constă deci întreaga gândire şi cunoaştere, astfel încât certitudinea nu este altceva decât concordanţa cu ele; prin urmare, propria lor certitudine nu mai poate reieşi din alte enunţuri. În capitolul 5 vom discuta despre tipul de adevăr al unor asemenea enunţuri.

În plus, faptul de a căuta în mod special o demonstraţie pentru principiul raţiunii suficiente este de o absurditate aparte, care dovedeşte lipsă de chibzuinţă. Fiindcă orice demonstraţie înseamnă expunerea temeiului pentru o judecată exprimată, care tocmai astfel dobândeşte predicatul *adevărat*. Principiul raţiunii suficiente este chiar expresia cerinţei de a avea un temei pentru orice judecată. Cine solicită însă o demonstraţie, adică expunerea unui temei pentru acest principiu, presupune deja, tocmai prin aceasta, că principiul este adevărat, ba chiar îşi sprijină cerinţa exact pe o asemenea supoziţie. Astfel ajunge să se învârtească în cerc, cerând o demonstraţie a îndreptăţirii de a cere o demonstraţie.

Capitolul al treilea

Insuficiența expunerii de până acum și proiectul uneia noi

§ 15

Cazuri neincluse până acum printre semnificațiile stabilite pentru principiul rațiunii suficiente

Din prezentarea de ansamblu oferită în capitolul precedent rezultă în general că, deși abia treptat izbitor de târziu și nu fără a ajunge în mod repetat la confuzii și erori, s-au diferențiat două aplicații ale principiului rațiunii suficiente: una asupra judecăților care, pentru a fi adevărate, trebuie să aibă mereu un temei, iar cealaltă asupra schimbărilor suferite de obiectele reale și care trebuie să aibă mereu o cauză. Vedem că în ambele situații principiul rațiunii suficiente ne îndreptățește să întrebăm *De ce*? Această însușire este esențială pentru el. Dar sunt oare incluse în cele două situații toate cazurile în care suntem îndreptățiți să întrebăm: De ce? Dacă întreb: De ce în acest triunghi cele trei laturi sunt egale?, răspunsul este următorul: întrucât cele trei unghiuri sunt egale. Este însă identitatea unghiurilor *cauza* identității laturilor? Nu, fiindcă aici nu este vorba despre nici o schimbare, așadar despre nici un efect care ar trebui să aibă o cauză. — Este ea doar un temei al cunoașterii? Nu, fiindcă identitatea unghiurilor nu este pur și simplu o dovadă a identității laturilor, și nici temeiul unei judecăți;

numai pe baza unor noțiuni nu putem pricepe niciodată că și laturile trebuie să fie identice pentru că unghiurile sunt identice; deoarece noțiunea de identitate a unghiurilor n-o include și pe cea a identității laturilor. Prin urmare, aici nu există nici o legătură între noțiuni sau judecăți, ci între laturi și unghiuri. Identitatea unghiurilor nu este un temei *nemijlocit* pentru *cunoașterea* identității laturilor, ci doar unul *indirect*, întrucât ea este temeiul *faptului-de-a-fi-astfel*; în acest caz, al identității laturilor: acestea trebuie să fie egale fiindcă unghiurile sunt egale. Aici există o legătură necesară între unghiuri și laturi, fără a fi în mod nemijlocit o legătură necesară între două judecăți. — Sau dacă întreb iarăși de ce oare trecutul este de-a dreptul irecuperabil, iar viitorul este inevitabil – deși *infecta facta* [faptele nesăvârșite] pot fi săvârșite dar niciodată *facta infecta fieri possunt*[1] [faptele săvârșite nu pot fi mușamalizate] – constat că nici acest lucru nu poate fi demonstrat pur logic, exclusiv cu ajutorul noțiunilor. Și la fel de puțin se pune aici problema cauzalității; deoarece aceasta stăpânește numai *evenimentele* în timp, nu și timpul însuși. Dar nu datorită cauzalității, ci în mod nemijlocit, grație simplei lui existențe a cărei apariție a fost totuși inevitabilă, momentul actual a prăvălit în abisul fără fund al trecutului momentul care s-a scurs și l-a transformat în nimic pe vecie. Acest lucru nu poate fi înțeles și nici deslușit doar pe baza noțională, ci-l cunoaștem în mod complet nemijlocit și intuitiv, la fel ca diferența dintre dreapta și stânga și tot ce ține de aceasta; de pildă, faptul că mănușa stângă nu se potrivește în mâna dreaptă.

Legea specificației nu trebuie respectată în această clasificare, deoarece nu toate cazurile în care-și găsește aplicare principiul rațiunii suficiente pot fi reduse la temei și

[1] [După Plaut, *Aulularia*, 4, 10, 15.]

consecință logică, la cauză și efect. Legea omogenității ne constrânge totuși să presupunem că acele cazuri nu sunt diferite la infinit, ci trebuie să poată fi reduse la anumite specii. Înainte de a încerca acum o asemenea clasificare, este necesar să determin ce este propriu principiului rațiunii suficiente în toate cazurile, sub aspectul caracterului lui specific, deoarece conceptul de gen trebuie stabilit înaintea conceptelor speciilor.

§ 16
Rădăcina principiului rațiunii suficiente

Conștiința noastră cunoscătoare, manifestată ca sensibilitate externă și internă (receptivitate), *ca intelect și rațiune, se divide în subiect și obiect și nu conține nimic altceva. A fi obiect pentru subiect și a fi reprezentarea noastră înseamnă același lucru. Toate reprezentările noastre sunt obiecte ale subiectului și toate obiectele subiectului sunt reprezentările noastre. Dar între toate reprezentările noastre există o legătură legică, determinabilă* a priori *potrivit formei, o legătură grație căreia nimic din ceea ce există pentru sine și în mod independent, precum și nimic din ceea ce este izolat și discontinuu nu poate deveni obiect pentru noi.* Această legătură este cea pe care o exprimă, în generalitatea lui, principiul rațiunii suficiente. Deși aceasta, așa cum putem deduce deja din cele spuse până acum, ia forme diferite în funcție de diversitatea tipurilor de obiecte, pentru care, pentru a le desemna, principiul rațiunii suficiente își modifică, la rându-i, expresia, totuși rămâne mereu ceva care este comun tuturor formelor respective și este afirmat de principiul nostru, conceput în mod general și abstract. Situațiile ce stau la baza acestuia

și urmează să fie înfățișate mai îndeaproape sunt, așadar, cele pe care le-am numit rădăcina principiului rațiunii suficiente. Or, dacă le privim mai atent și în conformitate cu legile omogenității și ale specificației, ele se împart în anumite specii, foarte diferite unele de altele, al căror număr se poate reduce la *patru*, deoarece acesta se orientează după *patru clase* în care se divide tot ce poate fi obiect pentru noi – deci toate reprezentările noastre. Voi stabili și trata aceste clase în următoarele patru capitole.

În fiecare dintre ele vom prezenta principiul rațiunii suficiente sub o altă formă, dar, prin faptul că admite expresia arătată mai sus, el se va oferi cunoașterii ca fiind de fiecare dată același, răsărit din rădăcina precizată aici.

Capitolul al patrulea

Despre prima clasă de obiecte pentru subiect și despre ipostaza principiului rațiunii suficiente, dominantă în ea

§ 17

Explicație generală privitoare la această clasă de obiecte

Prima clasă de obiecte posibile ale facultății noastre de reprezentare este cea a reprezentărilor *intuitive*, *complete* și *empirice*. Ele sunt *intuitive* în opoziție cu cele pur conceptuale, așadar cu abstracțiunile; *complete*, în măsura în care, conform distincției lui Kant, conțin ceea ce este nu doar formal, ci și material în fenomene; *empirice*, pe de o parte, în măsura în care nu rezultă exclusiv dintr-o asociație de idei, ci își au originea într-o stimulare a simțirii trupului nostru senzitiv, la care ele se raportează permanent pentru a-și certifica realitatea, iar pe de altă parte, fiindcă potrivit legilor reunite ale spațiului, timpului și cauzalității ele se asociază cu acel ansamblu fără început și fără sfârșit, care constituie *realitatea* noastră *empirică*. Întrucât aceasta, conform rezultatului lămuririlor kantiene, nu anulează totuși *idealitatea* lor *transcendentală*, aici, unde este vorba despre elementele formale ale cunoașterii, ele nu intră în discuție decât ca reprezentări.

§ 18
Schița unei analize transcendentale a realității empirice

Formele acestor reprezentări sunt cele ale simțului intern și extern, *timpul* și *spațiul*. Dar ele sunt *perceptibile* numai când sunt *pline*. *Perceptibilitatea* lor înseamnă *materie*; la aceasta voi reveni și în § 21.

Dacă timpul ar fi singura formă a acestor reprezentări, n-ar exista *simultaneitate* și, ca atare, nici *permanență* și *durată*. Deoarece *timpul* este perceput numai în măsura în care este plin, iar desfășurarea lui e percepută doar datorită *variației* elementelor care-l umplu. *Permanența* unui obiect este cunoscută deci numai prin opoziție cu *variația* altora, cu care acesta există *simultan*. Însă reprezentarea *simultaneității* nu este posibilă exclusiv în timp, ci este condiționată, pe de altă parte, de reprezentarea *spațiului*; fiindcă în timp totul e doar *succesiune*, pe când în spațiu este *alăturare*; așadar, reprezentarea simultaneității ia naștere abia din reunirea timpului și a spațiului.

Dacă, în schimb, spațiul ar fi singura formă a reprezentărilor acestei clase, n-ar exista *variație*; căci variația sau schimbarea înseamnă *succesiunea* stărilor, iar *succesiunea* este posibilă doar în *timp*. Drept urmare, timpul poate fi definit și ca posibilitatea unor determinații opuse ale aceluiași lucru.

Vedem deci că ambele forme ale reprezentărilor empirice, deși, așa cum se știe, ele au în comun o infinită divizibilitate și întindere, sunt totuși fundamental diferite prin faptul că ceea ce este esențial pentru *una* n-are nici o însemnătate pentru *cealaltă*; alăturarea n-are importanță în timp, succesiunea n-are importanță în spațiu. Reprezentările empirice,

care aparțin ansamblului legic al realității, apar totuși în ambele forme deopotrivă, iar *reunirea lăuntrică* a celor două constituie chiar condiția realității, care crește din ele ca un produs din factorii săi. La originea acestei *reuniri* se află intelectul, care cu ajutorul funcției lui specifice corelează acele forme eterogene ale sensibilității, astfel încât din întrepătrunderea lor, deși tot numai pentru el însuși, iese la iveală *realitatea empirică*, înțeleasă ca o reprezentare globală, care alcătuiește un ansamblu a cărui coeziune, cu granițe problematice totuși, este asigurată de formele principiului rațiunii suficiente; acest ansamblu e constituit din fiecare dintre reprezentările ce aparțin acestei clase și care-și ocupă locul în el, conform anumitor legi de care suntem conștienți în mod *a priori*; în el există *simultan* nenumărate obiecte, pentru că, în ciuda caracterului irezistibil al timpului, în el persistă substanța, adică materia, și, în ciuda imobilității rigide a spațiului, stările lor se schimbă; într-un cuvânt, în el există pentru noi toată această lume obiectivă și reală. Dezvoltarea analizei pe care doar am schițat-o aici în legătură cu realitatea empirică poate fi găsită de cititorul interesat în *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 1, § 4 (sau prima ediție, pp. 12 ș.u.), unde este dezbătut în detaliu modul în care se realizează pentru intelect, datorită funcției lui, reunirea respectivă, iar odată cu ea, lumea experienței; în acest scop, cititorului îi va fi de un substanțial ajutor tabelul *Predicabile a priori despre timp, spațiu și materie*, care este anexat în capitolul al patrulea al vol. 2; recomandăm să fie tratat cu toată atenția, întrucât din el reiese mai ales felul în care opozițiile dintre spațiu și timp se aplanează în cadrul materiei, înțelese ca produs al lor, întruchipat sub forma cauzalității.

Se cuvine să prezentăm de îndată, în detaliu, funcția intelectului, funcție care constituie baza realității empirice; dar mai întâi trebuie înlăturate prin câteva analize provizorii obstacolele imediate, pe care le-ar putea întâmpina concepția fundamental idealistă urmărită aici.

§ 19
Prezența nemijlocită a reprezentărilor

Deoarece însă – în pofida acestei reuniri a formelor simțului intern și ale celui extern prin intermediul intelectului în vederea reprezentării materiei, iar odată cu aceasta, a reprezentării unei lumi exterioare persistente – subiectul cunoaște *nemijlocit* numai datorită *simțului intern*, din moment ce simțul extern este tot un obiect al celui intern, iar acesta din urmă percepe, la rându-i, percepțiile celuilalt, și deci, sub aspectul *prezenței nemijlocite* a reprezentărilor în conștiința sa, subiectul rămâne subordonat numai condițiilor *timpului*, ca formă a *simțului intern*, atunci pentru el nu poate fi prezentă *deodată* decât o singură reprezentare clară, chiar dacă ea poate fi una foarte complexă. Faptul că reprezentările sunt *prezente nemijlocit* înseamnă că ele sunt cunoscute nu doar când intelectul (care, așa cum vom vedea de îndată, este o facultate intuitivă) reunește timpul și spațiul în vederea reprezentării globale a realității empirice, ci și ca reprezentări ale simțului intern, manifestat exclusiv în timp, și anume în punctul de indiferență dintre cele două orientări divergente ale timpului, punct pe care-l numim *prezent*. Condiția menționată în paragraful precedent, referitoare la prezența nemijlocită a unei reprezentări din această clasă, o constituie acțiunea ei cauzală asupra simțurilor

noastre, deci asupra trupului nostru, ce se numără și el printre obiectele acestei clase, fiind așadar subordonat legii cauzalității, dominantă aici și despre care urmează să discutăm imediat. Pentru că totuși, potrivit atât legilor lumii interioare, cât și celor ale lumii exterioare, subiectul nu poate rămâne la acea unică reprezentare, iar în timp pur și simplu nu există simultaneitate, atunci reprezentarea respectivă va dispărea mereu, fiind înlocuită de altele, conform unei ordini ce nu este determinabilă *a priori*, ci dependentă de circumstanțe pe care urmează să le menționăm în curând. Că, în plus, fantezia și visul reproduc prezența nemijlocită a reprezentărilor este un fapt cunoscut, a cărui dezbatere nu-și are totuși locul aici, ci în psihologia empirică. Or, întrucât, în pofida acestei efemerități și singularizări a reprezentărilor sub aspectul prezenței lor nemijlocite în conștiința subiectului, acestuia îi rămâne, datorită funcției intelectului, reprezentarea unui ansamblu atotcuprinzător al realității, așa cum l-am descris mai sus, atunci, ținând seama de această contradicție, reprezentările, în măsura în care aparțin acelui ansamblu, au fost considerate ca fiind cu totul altceva decât în cazul în care sunt prezente nemijlocit în conștiință, iar în acea primă calitate au fost numite *lucruri reale*, pe când în aceasta din urmă li s-a spus doar reprezentări κατ᾽ ἐξοχήν [prin excelență]. Această manieră comună de concepere a problemei se numește, după cum se știe, *realism*. Odată cu apariția filozofiei moderne, lui i s-a opus *idealismul*, care a câștigat tot mai mult teren. Reprezentat mai întâi de Malebranche și Berkeley, el a fost potențat de Kant până la stadiul idealismului transcendental, care face inteligibilă coexistența realității empirice a lucrurilor cu idealitatea lor transcendentală; drept urmare, în *Critica rațiunii pure*, Kant spune, printre altele, astfel: „Prin

idealismul transcendental al tuturor fenomenelor eu înțeleg însă doctrina potrivit căreia considerăm toate fenomenele ca simple reprezentări, și nu ca lucruri în sine.“ Apoi, într-o notă: „Spațiul însuși nu este nimic altceva decât reprezentare și în spațiu nu există absolut nimic decât în măsura în care este realmente reprezentat în el.“ (*Critica rațiunii pure*, „Critica celui de-al patrulea paralogism al psihologiei transcendentale“, pp. 369 și 375 ale primei ediții.) În fine, într-o „cercetare“ atașată acestui capitol se spune: „Dacă înlătur subiectul gânditor trebuie să dispară întreaga lume corporală, ca nefiind altceva decât fenomen în sensibilitatea subiectului nostru și un mod de reprezentări ale acestui subiect“ [p. 383]. În India, atât în brahmanism, cât și în buddhism, idealismul este chiar învățătură a religiei populare; numai în Europa el constituie un paradox, din cauza concepției fundamentale, care este în esență și inevitabil iudaică și realistă. Însă realismul trece cu vederea că așa-zisa existență a lucrurilor reale *nu înseamnă* totuși *altceva decât faptul-de-a-fi-reprezentat* sau – dacă vrem neapărat să numim numai prezența lor nemijlocită în conștiința subiectului faptul-de-a-fi-reprezentat κατ᾽ἐντελέχειαν [conform realității] – ea înseamnă doar capacitatea-de-a-fi-reprezentat κατὰ δύναμιν [conform posibilității]; realismul ignoră faptul că, în afara relației lui cu subiectul, obiectul nu mai rămâne obiect și că, dacă este privat de această relație sau facem abstracție de ea, este anulată imediat orice existență obiectivă. Leibniz, care a simțit probabil condiționarea obiectului de către subiect, dar nu s-a putut elibera de gândul unei existențe în sine a obiectelor, independentă de relația lor cu subiectul, adică de *faptul-de-a-fi-reprezentat*, a admis în prealabil o lume a obiectelor în sine, identică cu lumea reprezentării și care se desfășoară paralel cu aceasta, fără a

fi legată de ea în mod direct, ci doar la suprafață, printr-o *harmonia praestabilita* – aparent cel mai de prisos lucru din lume, deoarece aceasta însăși nu intră niciodată în sfera percepției, iar lumea cu care este identică la nivelul reprezentării își urmează cursul și-n absența ei. Când a vrut însă să precizeze apoi esența lucrurilor care există obiectiv în ele însele, Leibniz s-a văzut nevoit să califice obiectele în sine drept subiecte (monade), și tocmai astfel a dovedit în modul cel mai grăitor că, în măsura în care este pur cunoscătoare – rămânând deci în limitele intelectului, adică ale aparatului destinat lumii reprezentării –, conștiința noastră nu poate găsi altceva decât subiectul și obiectul, pe cel ce reprezintă și reprezentarea, și că, drept urmare, dacă facem abstracție de obiectualitatea (de faptul-de-a-fi-reprezentat) unui obiect, adică dacă l-am anulat ca atare și vrem totuși să instituim ceva, nu putem ajunge altundeva decât la *subiect*. Dar dacă vrem, în schimb, să facem abstracție de subiectivitatea subiectului, și totuși să reținem ceva, atunci apare situația inversă, care evoluează spre *materialism*.

Spinoza, care nu ajunsese la concepte pure și deci prea clare în această problemă, înțelesese totuși foarte bine necesitatea relației dintre obiect și subiect, socotind-o esențială pentru acestea într-atât, încât ea constituie pe de-a-ntregul o condiție a posibilității de a le concepe; de aceea a înfățișat-o ca o identitate între cel care cunoaște și ceea ce are întindere în substanța existentă pur și simplu.

Observație: Cu prilejul principalei dezbateri din acest paragraf, notez că în continuarea disertației, atunci când, de dragul conciziei și al unei comprehensibilități mai facile, mă voi sluji de expresia *obiecte reale*, prin ea nu trebuie să se înțeleagă altceva decât tocmai reprezentările intuitive, înlănțuite într-un ansamblu al realității empirice, care rămâne în ea însăși mereu ideală.

§ 20
Principiul raţiunii suficiente a devenirii

În clasa obiectelor înfăţişate de-acum încolo din perspectiva subiectului, principiul raţiunii suficiente apare ca *lege a cauzalităţii*, iar eu îl numesc ca atare *principiul raţiunii suficiente a devenirii*, *principium rationis sufficientis fiendi*. Prin intermediul lui, toate obiectele întruchipate în reprezentarea globală care constituie ansamblul realităţii bazate pe experienţă sunt înlănţuite între ele sub aspectul apariţiei şi dispariţiei stărilor lor, deci în direcţia scurgerii timpului. Principiul este următorul: când survine o stare nouă a unuia sau a mai multor obiecte reale, ea trebuie să fi fost precedată de o alta, care este urmată în mod regulat de cea nouă, adică ori de câte ori cea dintâi este prezentă. O asemenea succesiune se numeşte *producere*, iar prima stare *cauză* şi cea de-a doua *efect*. Dacă, de exemplu, se aprinde un corp, această stare de ardere trebuie să fi fost precedată de următoarele stări: 1. apropierea de oxigen; 2. contactul cu oxigenul; 3. o anumită temperatură. Atunci, de vreme ce aceste stări au existat, iar aprinderea trebuia să se producă în mod nemijlocit, însă n-a avut loc decât acum, înseamnă că nici starea iniţială nu va fi existat mereu, ci va fi apărut abia acum. Apariţia ei se numeşte *schimbare*. De aceea, legea cauzalităţii se află în relaţie exclusivă cu *schimbările* şi are de-a face în permanenţă numai cu acestea. Când survine, orice efect este o *schimbare* şi, tocmai fiindcă n-a apărut anterior, oferă o lămurire infailibilă asupra unei alte *schimbări*, premergătoare lui, care în relaţie cu el se numeşte *cauză*, dar *efect* în relaţie cu o a treia *schimbare*, anterioară ei înseşi tot în mod necesar. Acesta este lanţul cauzalităţii: el este neapărat fără început. Drept urmare, apariţia oricărei stări trebuie

să fie rezultatul unei schimbări anterioare ei; de pildă, în cazul nostru de mai sus, rezultatul asocierii căldurii ce se manifestă liber cu un corp în care a trebuit să se producă o creștere a temperaturii; această asociere a căldurii este condiționată, la rându-i, de o schimbare anterioară; de exemplu, căderea razelor solare pe o oglindă concavă; aceasta datorată, eventual, retragerii unui nor din dreptul soarelui, retragere pricinuită de vântul provocat, la rându-i, de o densitate inegală a aerului; aceasta fiind rezultatul altor stări, și așa *ad infinitum*. Dacă o stare, spre a fi condiție în vederea apariției unei stări noi, conține toate determinațiile, exceptând-o pe una singură, când aceasta apare și ea, în cele din urmă, e corect, ce-i drept, să fie numită cauză κατ᾽ ἐξοχήν, de vreme ce avem aici în vedere ultima schimbare, negreșit decisivă; dar, făcând abstracție de aceasta, pentru stabilirea legăturii cauzale a lucrurilor în general o determinație a stării cauzale nu le este cu nimic superioară celorlalte prin faptul că este ultima care se asociază. Astfel, în exemplul invocat, retragerea norului poate fi numită, într-adevăr, cauza aprinderii în măsura în care survine mai târziu decât orientarea oglinzii concave către obiect; aceasta s-ar fi putut întâmpla totuși mai târziu decât retragerea norului, iar primirea oxigenului s-ar fi produs, la rându-i, mai târziu decât aceasta; deci, sub acest aspect, asemenea determinații temporale întâmplătoare pot decide care ar fi cauza. În schimb, la o privire mai atentă, descoperim că *întreaga stare* constituie cauza stării consecutive, situație când, în esență, este indiferent în ce succesiune s-ar întruni determinațiile ei. Așadar, în privința unui caz dat, ultima determinație apărută la nivelul unei stări poate fi numită cauză κατ᾽ ἐξοχήν, fiindcă ea întregește numărul condițiilor cerute aici; prin urmare, apariția ei devine schimbarea decisivă în cazul de față; totuși,

la o privire generală, poate fi considerată drept cauză numai *întreaga* stare ce generează apariția stării consecutive. Dar diversele determinații singulare, care abia luate la un loc completează și constituie cauza, pot fi numite momente cauzale, sau chiar *condiții*, și, în consecință, cauza poate fi descompusă în momentele respective. În schimb, este total fals să nu numim starea, ci obiectele cauză; de exemplu, în cazul citat, unii ar numi cauza aprinderii oglinda concavă; alții norul, alții soarele, alții oxigenul și tot așa, fără nici o regulă, după cum dorește fiecare. Însă n-are absolut nici un sens să spunem că un obiect este cauza altuia; în primul rând, pentru că obiectele nu includ numai forma și calitatea, ci și *materia*; or, aceasta nici nu apare, nici nu dispare; apoi, pentru că legea cauzalității se referă exclusiv la *schimbări*, adică la apariția și dispariția în timp a stărilor, unde se reglementează acel raport în privința căruia starea anterioară se numește *cauză* și cea ulterioară *efect*, iar legătura lor necesară *producere*.

Cititorului reflexiv îi recomand aici lămuririle pe care le-am dat în *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 2, cap. 4, în special pp. 42 ș.u. Căci este de maximă importanță să avem idei absolut clare și sigure despre adevărata însemnătate propriu-zisă a legii cauzalității, precum și despre domeniul valabilității ei; deci, să cunoaștem limpede, înaintea oricăror lucruri, faptul că aceasta se referă în exclusivitate la *schimbările* stărilor materiale și la absolut nimic altceva; în consecință, nu poate fi invocată acolo unde nu este vorba *despre ea*. Fiindcă aceasta este regulatorul *schimbărilor* survenite în timp ale obiectelor *experienței* exterioare; dar acestea sunt în totalitate materiale. Orice schimbare poate surveni numai prin aceea că a fost precedată de o alta, determinată conform unei reguli; însă atunci ea apare ca fiind provocată

în mod necesar de aceasta, iar necesitatea respectivă este nexusul cauzal.

Prin urmare, legea cauzalității este foarte simplă; din cele mai vechi timpuri până în cele mai noi, o descoperim formulată, de regulă, cu totul altfel în manualele de filozofie, și anume mai abstract, deci mai amplu și mai imprecis. Acolo se spune, eventual, că un lucru ajunge să existe datorită cauzei sau cauza este cea care produce altceva, îl face real ș.a.m.d., după cum afirmă deja Wolff [*Ontologia*, § 881]: *Causa est principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius dependet* [Cauza este principiul de care depinde existența sau realitatea unui alt lucru existent], pe când în cazul cauzalității totuși este vorba, în mod evident, numai despre schimbarea formei materiei care n-a luat ființă și este indestructibilă, iar o apariție propriu-zisă, intrarea-în-existență a ceva complet inexistent anterior, este o imposibilitate. Deși de acele versiuni tradiționale, prea ample, inadecvate și greșite ale relației de cauzalitate poate fi vinovată, în cea mai mare parte, neclaritatea gândirii, totuși uneori în spatele acesteia se ascunde negreșit și o intenție, și anume una teologică; ea cochetează încă de departe cu argumentul cosmologic și este pregătită să falsifice, de dragul acestuia, până și adevărurile transcendentale *a priori* (acest lapte matern al intelectului uman). Cel mai limpede se vede aceasta în cartea lui Thomas Browne, *On the relation of cause and effect*; numărând 460 de pagini, ea a ajuns încă din 1835 la cea de-a patra ediție, iar de atunci, probabil, la mai multe, și nu-și tratează rău obiectul, exceptând o prolixitate obositoare și didacticistă. Acest englez a recunoscut absolut corect că legea cauzalității vizează întotdeauna *schimbările*, că, așadar, orice efect este o *schimbare*; dar că și cauza e tot o *schimbare* – de unde rezultă că întreaga chestiune nu este

decât un nexus neîntrerupt al *schimbărilor* ce se succedă în timp –; despre aceasta nu vrea să sufle o vorbă, deși este imposibil să-i fi scăpat așa ceva, ci numește de fiecare dată, într-un mod extrem de inabil, cauza un *obiect premergător schimbării* sau chiar o *substanță*, iar cu această expresie complet eronată, care-i strică toate analizele, se tot învârtește și se chinuiește jalnic, cât este cartea de lungă, împotriva științei și *conștiinței* lui *morale* mai bune – numai și numai ca expunerea să nu stea în drumul argumentului cosmologic, care va trebui stabilit, eventual, altcumva și de către alții. — Cât de preocupant va fi fiind totuși un adevăr căruia trebuie să-i croim drum, încă de departe, recurgând la asemenea tertipuri!

Dar ce oare au făcut, la rândul lor, pentru atât de scumpul argument cosmologic bunii și oneștii noștri profesori de filozofie germani, care prețuiesc spiritul și adevărul mai presus de orice, după ce Kant, în *Critica rațiunii*, îl rănise de moarte? Desigur, în cazul de față era greu de dat un sfat bun, căci (ei, onorabilii, știu asta, chiar dacă n-o spun) *causa prima*, ca și *causa sui*, este o *contradictio in adiecto*, deși prima expresie este întrebuințată mult mai des decât ultima și, de obicei, este rostită și cu o mină foarte serioasă, ba chiar solemnă, iar unii, în special reverenzii englezi, dau ochii peste cap într-o manieră foarte înălțătoare când pronunță cu emfază și emoție *the first cause* – această *contradictio in adiecto*. Ei știu că o primă cauză este pur și simplu la fel de neconceput ca locul în care se termină spațiul sau momentul în care începe timpul. Căci orice cauză este o *schimbare*, situație în care este neapărat necesar să ne interesăm de o schimbare anterioară ei, care a pricinuit-o, și tot așa *in infinitum*, *in infinitum*! Nu este de conceput nici măcar o primă stare a materiei, din care, întrucât ea nu mai

există în continuare, să fi rezultat toate celelalte. Deoarece, dacă ea în sine ar fi fost cauza lor, și ele ar fi trebuit să existe încă dintotdeauna, deci nu abia acum, în starea actuală. Dacă însă ea începe să devină cauzală abia la un moment dat, atunci trebuie să fi intervenit ceva care s-o fi *schimbat*, scoțând-o din repaus; dar atunci s-a asociat ceva, s-a petrecut o schimbare, de a cărei cauză, adică de o schimbare anterioară *ei*, trebuie să ne interesăm numaidecât, și astfel ne situăm din nou pe scara cauzelor, pe care neîndurătoarea lege a cauzalității ne biciuiește să urcăm tot mai sus – *in infinitum*, *in infinitum*. (Domnii vor avea totuși tupeul să-mi vorbească despre apariția materiei înseși din nimic? Mai jos i se prezintă corolarele.) Așadar, legea cauzalității n-are amabilitatea de a se lăsa folosită ca o birjă pe care s-o trimiți acasă, după ce ai ajuns unde ai vrut. Mai curând, ea seamănă cu mătura însuflețită de ucenicul vrăjitor al lui Goethe și care, odată pusă în acțiune, nu mai contenește să alerge și să scoată apă, astfel încât numai bătrânul magician însuși are puterea s-o potolească. Dar domnii, cu toții, nu sunt magicieni. Ce au făcut deci nobilii și sincerii prieteni ai adevărului, ei, care așteaptă întotdeauna doar să apară cineva merituos în specialitatea lor, pentru a-l vesti imediat lumii, de îndată ce se arată, și care, dacă se ivește cineva care este cu adevărat ceea ce ei doar par a fi, departe de a căuta să-i înăbușe operele printr-o tăcere perfidă și o tăinuire lașă, mai degrabă vor deveni numaidecât mesagerii meritelor lui – fiindcă, negreșit, este știut faptul că neghiobia iubește intelectul mai presus de orice –, așadar, ce au făcut ei pentru vechiul lor prieten, argumentul cosmologic, încolțit fără milă și care zace deja, dat pe spate? — Oh, ei au născocit un șiretlic dibaci: „Prietene“, i-au spus, „îți merge rău, foarte rău, de la diferendul tău fatal cu bătrânul cap

pătrat din Königsberg; la fel de prost ca fraților tăi, argumentul ontologic și cel fizico-teologic. Dar fii fără grijă, nu te părăsim *noi* din această pricină (știi că suntem plătiți pentru așa ceva); trebuie totuși să-ți schimbi numele și veșmintele – nu se poate altfel –, fiindcă, dacă îți spunem pe nume, întreaga situație ne scapă de sub control. Incognito însă îți dăm o mână de ajutor și te readucem printre oameni; dar, așa cum am spus, incognito. Așa merge! Mai întâi deci: obiectul tău va purta de-acum încolo numele de *absolutum*; sună ciudat, cuviincios și distins, iar noi știm cel mai bine câte lucruri se pot rezolva la germani cu aerele de distincție; ce se crede înțelege totuși oricine, după care se mai consideră și înțelept. Dar tu însuți vei apărea deghizat sub forma unei entimeme. Vasăzică, toate prosilogismele și premisele prin care obișnuiești să ne târăști în sus, spre un lung climax, lasă-le frumușel acasă! Doar se știe că nu e nimic de ele. Arătându-te însă ca un bărbat mândru, îndrăzneț și distins, care vorbește puțin, ajungi dintr-un salt la țel: «*Absolutum*», strigi tu (iar noi odată cu tine), «*ăsta* trebuie *să fie*, la naiba! Altminteri n-ar fi nimic (aici bați în masă). Dar de unde provine el? Tâmpită întrebare! N-am spus că-i *absolutum*?» — Merge, pe onoarea noastră, iată că se poate! Germanii sunt obișnuiți să primească vorbe în loc de idei; în acest scop i-am dresat din tinerețe – uită-te doar la pălăvrăgeala hegeliană! Ce altceva este ea decât o flecăreală goală, găunoasă și-n plus dezgustătoare? Și totuși, ce strălucită a fost cariera acestei creaturi filozofice ministeriale! Pentru aceasta n-a fost nevoie decât de câțiva tovarăși venali, capabili să intoneze cântece de slavă pentru ticălos, iar glasurile lor au găsit un ecou ce mai răsună și-acum și se propagă în capetele seci a o mie de idioți. Vezi, așa de repede s-a transformat o minte comună, ba chiar un șarlatan obișnuit, într-un mare filozof!

Deci, prinde curaj! Pe deasupra, prietene și protectorule, noi te mai secundăm și altcumva, totuși nu putem trăi fără tine! — Dacă bătrânul cusurgiu din Königsberg a criticat rațiunea și i-a tăiat aripile – bine!, inventăm noi o rațiune *nouă*, de care n-am mai auzit nimeni până acum, o rațiune care nu gândește, ci *intuiește* nemijlocit, intuiește idei (un cuvânt ales, creat pentru a mistifica), personificându-le; sau chiar le *aude*, percepe direct ceea ce tu și ceilalți ați vrut mai întâi să demonstrați; sau *bănuiește* – și anume, în cazul celor care recunosc doar puțin, însă se și mulțumesc cu puțin. Astfel pretindem că noțiunile populare, inoculate timpuriu, sunt inspirații nemijlocite ale noii noastre rațiuni, adică inspirații venite dintr-o sferă superioară. Iar vechea rațiune, pe care o criticăm până la capăt și o degradăm, o numim *intelect* și o trimitem la plimbare. Și adevăratul intelect? — Ce ne privește, pentru Dumnezeu, intelectul propriu-zis! — Zâmbești neîncrezător; dar noi ne cunoaștem publicul și-acel *harum, horum*[1] aflat colo, pe băncile din fața noastră. Dacă totuși Bacon de Verulam a spus deja: «La universități tinerii învață să creadă»[2], *atunci* să învețe de la noi ceva cumsecade! Profesiunea noastră de credință are o bună provizie de articole. — Dacă te apucă deznădejdea, gândește-te doar că suntem în Germania, unde s-a putut face un lucru ce n-ar fi fost posibil nicăieri, și anume să se trâmbițeze că un filozofastru searbăd, ignorant, care mâzgălește prostii și dezorganizează fundamental și de-a pururi mințile printr-o flecăreală nemaipomenit de găunoasă, mă refer la scumpul nostru Hegel, este un spirit mare și un gânditor profund; și a fost posibil nu numai fără a suporta sancțiuni

[1] [*Cf.* Goethe, „Semnul timpului", în *Epigramatice*] — • Semnifică o bolboroseală neinteligibilă (vezi și Eminescu, *Scrisoarea II*).

[2] [Probabil după *De dignitate et augmentis scientiae*, 6, 4]

sau batjocuri, ci ei cred asta în mod sincer, o cred de 30 de ani, până-n ziua de azi! — Deci, abia când, în ciuda lui Kant și a *Criticii*, avem acel *absolutum* cu ajutorul tău, suntem salvați. — Atunci filozofăm de sus în jos și recurgând la cele mai felurite deducții, care seamănă între ele numai din pricina plictiselii lor chinuitoare, facem ca din *absolutum* să rezulte lumea pe care o și numim, probabil, finitul, pe când aceluia îi spunem infinitul – ceea ce-i conferă flecărelii o plăcută variație – și-n genere vorbim mereu doar despre Dumnezeu, explicăm cum, de ce, în ce scop, din ce cauză și prin ce proces voluntar sau involuntar el a făcut sau a născut lumea, dacă el este afară ori înăuntru etc., de parcă filozofia ar fi teologie și n-ar căuta să clarifice lumea, ci pe Dumnezeu."

Așadar, argumentul cosmologic, pe care-l viza acea apostrofă și de care ne ocupăm aici, constă de fapt în afirmația că principiul rațiunii suficiente a devenirii sau legea cauzalității conduc în mod necesar la o opinie ce anulează și declară drept nulă și neavenită însăși această lege. Căci la *causa prima* (*absolutum*) ajungem numai ridicându-ne de la consecință la temei și parcurgând o lungă serie oarecare; dar nu ne putem opri la ea, fără a anula principiul rațiunii suficiente.

După ce am expus aici concis și clar nulitatea argumentului cosmologic, așa cum am procedat în capitolul al doilea cu cea a argumentului ontologic, cititorul interesat va dori, poate, să vadă clarificările necesare și în legătură cu argumentul fizico-teologic, care este și mai problematic. Dar el nu-și are locul aici, deoarece materialul lui aparține unei cu totul alte părți a filozofiei. În privința lui trimit deci mai întâi la Kant, atât în *Critica rațiunii pure*, cât și *ex professo* [ca un profesor] în *Critica facultății de judecare*, iar

pentru completarea demersului său pur negativ trimit la demersul meu pozitiv din *Voința în natură*, o scriere redusă ca dimensiuni, dar bogată și importantă în conținut. În schimb, cititorul neinteresat poate lăsa intactă această lucrare, precum și pe celelalte scrise de mine, nepoților săi. Puțin mă interesează; căci eu nu sunt aici pentru o singură generație, ci pentru multe.

Întrucât, așa cum vom demonstra în paragrafele următoare, de legea cauzalității suntem conștienți în mod *a priori* și, ca atare, ea este o lege transcendentală, valabilă pentru orice experiență posibilă, fără excepție deci; întrucât apoi ea stabilește că după o relativ primă stare, dată în mod categoric, trebuie să urmeze întotdeauna o a doua, la fel de certă, conform unei reguli, atunci raportul dintre cauză și efect este unul necesar; de aceea legea cauzalității ne îndreptățește să facem judecăți ipotetice și se adeverește astfel ca o ipostază a principiului rațiunii suficiente, pe care trebuie să se sprijine orice judecată ipotetică și să se bazeze orice *necesitate*, după cum vom arăta în continuare.

Numesc această ipostază a principiului nostru principiul rațiunii suficiente a *devenirii* pentru că aplicarea lui presupune peste tot o schimbare, apariția unei stări noi, așadar o devenire. De esența caracterului lui mai ține și faptul că întotdeauna cauza premerge efectului, cronologic vorbind (*cf.* § 47), și inițial recunoaștem numai în funcție de aceasta care dintre cele două stări legate prin nexusul cauzal este cauză și care-i efect. Dimpotrivă, există cazuri în care cunoaștem nexusul cauzal pe baza experienței noastre anterioare, însă succesiunea stărilor se produce atât de rapid, încât ea se sustrage percepției noastre; atunci conchidem cu deplină siguranță asupra succesiunii pe baza cauzalității; de pildă, faptul că aprinderea pulberii premerge exploziei. În această

privință trimit la *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 2, cap. 4, p. 41.

Din această înlănțuire esențială dintre cauzalitate și succesiune mai rezultă că, riguros vorbind, conceptul de *interacțiune* este lipsit de valabilitate. Deoarece el presupune că efectul este, la rându-i, cauza cauzei lui, că, așadar, consecutivul a fost și anterior. Caracterul inadmisibil al acestui concept atât de îndrăgit l-am demonstrat cu de-amănuntul în lucrarea mea *Critica filozofiei kantiene*, anexată *Lumii ca voință și reprezentare*, ediția a doua, pp. 517–621, la care fac prin urmare trimitere. Se va observa că, de regulă, autorii se slujesc de conceptul respectiv atunci când înțelegerea lor începe să devină neclară; tocmai de aceea, el este utilizat atât de frecvent. Într-adevăr, când unui autor i se epuizează ideile, nici un cuvânt nu este mai disponibil să intervină decât „interacțiune"; ca atare, cititorul îl poate privi chiar ca pe un fel de tun de alarmă, care anunță că s-a ajuns într-un abis. De asemenea, mai merită remarcat faptul că termenul „interacțiune" se găsește doar în germană și că nici o altă limbă nu posedă un echivalent uzual al lui.

Din legea cauzalității rezultă două *corolare* importante, pe care tocmai aceasta le acreditează drept cunoștințe *a priori*, situate deci deasupra oricărui dubiu și incapabile de vreo excepție; și anume, *legea inerției* și cea a *permanenței substanței*. Prima afirmă că orice stare, deci atât repausul unui corp, cât și mișcarea lui de orice tip, trebuie să se mențină neschimbată, nediminuată și nesporită, și să dureze străbătând însăși infinitatea timpului, dacă nu se ivește o cauză care să o schimbe sau să o anuleze. — Cealaltă însă, care exprimă veșnicia materiei, rezultă din faptul că legea cauzalității se referă numai la *stările* corpurilor, așadar la repaus, mișcare, formă și calitate, deoarece ea administrează apariția și dispariția

în timp a acestora; dar în nici un caz nu se referă la existența purtătoarei acestor stări, căreia i s-a dat numele de *substanță*, tocmai pentru a exprima faptul că ea este exceptată de la orice apariție și dispariție. *Substanța este permanentă*, adică ea nu poate să apară, nici să dispară; așadar, cuantumul ei existent în lume nici nu crește, nici nu se micșorează. Faptul că știm *a priori* acest lucru dovedește conștiința certitudinii de nezdruncinat, cu care oricine care a văzut dispărând un corp dat, fie printr-o scamatorie sau printr-o divizare, sau ardere, sau evaporare, fie prin orice alt proces, face totuși presupunerea fermă că – indiferent ce *formă* ar lua corpul – substanța, adică *materia* acestuia, trebuie să existe nediminuată și va putea fi întâlnită undeva; la fel că un corp inexistent anterior trebuie să fi fost adus în locul în care se găsește acum sau trebuie să apară ca o concrescență din particule invizibile, eventual în urma unui proces de precipitare, dar niciodată nu poate lua naștere conform substanței (materiei) sale, acest fapt implicând o totală imposibilitate și fiind pur și simplu de neconceput. Certitudinea cu care stabilim în prealabil (*a priori*) acest lucru provine din faptul că intelectul nostru este complet lipsit de o formă de concepere a apariției sau dispariției materiei, deoarece legea cauzalității, care este singura formă prin care putem concepe schimbările în general, vizează întotdeauna doar *stările* corpurilor, și nicidecum existența *purtătoarei* tuturor stărilor, *materia*. De aceea desemnez principiul permanenței substanței drept corolar al legii cauzalității. Nici *a posteriori* nu aveam cum să ajungem la convingerea privitoare la permanența materiei, pe de o parte, pentru că în cele mai multe cazuri starea de fapt nu poate fi constatată empiric, iar pe de alta, fiindcă orice cunoștință empirică, dobândită pur inductiv, este întotdeauna certă numai într-un mod aproximativ, prin urmare precar

și niciodată necondiționat – tocmai de aceea, și siguranța convingerii noastre privitoare la acel principiu este de un cu totul alt tip și de altă natură decât convingerea legată de corectitudinea vreunei legi naturale descoperite *empiric*, pentru că ea are o fermitate complet diferită și imperturbabilă, nefiind niciodată șovăielnică. Aceasta își are originea chiar în faptul că principiul respectiv exprimă o cunoștință *transcendentală*, adică una care determină și stabilește *înaintea* oricărei experiențe ceea ce este posibil în orice experiență, dar tocmai prin aceasta coboară lumea experienței în genere până la nivelul unui simplu fenomen cerebral. Chiar și cea mai generală dintre diferitele legi ale naturii, legea gravitației, care nu admite excepții, este empirică la origine și, ca atare, nu oferă garanții în privința universalității ei; din acest motiv ea este contestată uneori, la fel cum câteodată există îndoieli dacă ea este valabilă și în afara sistemului nostru solar, iar astronomii nu uită să evidențieze indiciile și confirmările pe care le descoperă din când în când în acest sens, dezvăluind astfel că ei o consideră pur empirică. Negreșit, se poate pune întrebarea dacă va fi existând gravitație și între niște corpuri separate printr-un gol *absolut*; sau dacă, în cadrul unui sistem solar, gravitația ar fi intermediată, eventual, de eter și, ca atare, n-ar putea acționa între niște stele fixe, fapt ce nu poate fi determinat decât pe cale empirică. Aceasta dovedește că aici nu avem de-a face cu o cunoștință *a priori*. În schimb, dacă admitem, așa cum este probabil, că orice sistem solar s-a format grație unei condensări treptate a unei neguri în universul primordial, conform ipotezei Kant–Laplace, atunci nu mai putem concepe nici o clipă că acea materie primordială ar fi apărut din *nimic*, ci suntem nevoiți să presupunem că particulele ei au existat anterior în altă parte și n-au făcut decât să se reunească în momentul acela,

tocmai pentru că principiul permanenței substanței este unul transcendental. De altfel, am demonstrat în detaliu că *substanța* este un simplu sinonim al *materiei* deoarece conceptul ei poate fi obținut numai cu ajutorul materiei și deci își are originea în aceasta, iar în *Critica filozofiei kantiene*, ediția a doua, pp. 550 ș.u., am arătat cu precădere cum s-a format acel concept doar în scopul de a recurge la un tertip. Această veșnicie *a priori* certă (numită permanența substanței) este un fruct interzis, aidoma multor adevăruri la fel de sigure pentru profesorii de filozofie; de aceea ei se furișează pe lângă ea privind sfioși în lături.

Tocmai datorită acestui fapt două entități rămân neatinse din tot lanțul nesfârșit al cauzelor și efectelor, lanț care dirijează toate *schimbările*, fără a se extinde însă niciodată dincolo de acestea: pe de o parte, așa cum de-abia am arătat, *materia*, iar pe de alta, *forțele* originare ale *naturii*; prima, pentru că ea este *purtătoarea* tuturor schimbărilor sau cea *căreia* i se întâmplă toate acestea; celelalte, pentru că *grație* lor sunt posibile schimbările sau efectele în genere și ele în primul rând le conferă cauzelor cauzalitatea, altfel spus capacitatea de a acționa, pe care ele doar se sprijină deci. *Schimbările* înlănțuite într-o succesiune necesară în timp constituie cauza și efectul; în schimb, forțele naturii, în virtutea cărora acționează toate cauzele, sunt exceptate de la orice variație; în acest sens, ele se află deci în afara oricărui timp, dar tocmai de aceea există permanent și pretutindeni, sunt omniprezente și inepuizabile, mereu gata să se manifeste de îndată ce pe firul călăuzitor al cauzalității li se ivește vreo ocazie. Cauza, ca și efectul ei, este întotdeauna un fapt izolat, o schimbare singulară; dimpotrivă, forța naturii este universală, imuabilă, existentă oriunde și oricând. De exemplu, faptul că acum chihlimbarul atrage o scamă este efectul; cauza lui

este frecarea anterioară și apropierea actuală a chihlimbarului; iar *forța naturală* care precedă acest proces și este activă în cadrul lui este electricitatea. Explicarea acestei chestiuni printr-un exemplu amănunțit se găsește în *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 1, § 26, pp. 153 ș.u., unde, cu ajutorul unui lung lanț de cauze și efecte, am arătat succesiunea în care se evidențiază și intră în joc în cadrul lui cele mai diverse forțe ale naturii; astfel devine absolut comprehensibilă deosebirea dintre cauză și forța naturală, dintre un fenomen efemer și o formă de activitate eternă; iar pentru că, tot acolo, acel lung § 26 este consacrat în întregime acestei investigații, aici a fost suficient să semnalez problema pe scurt. *Norma* pe care o respectă o forță naturală sub aspectul *manifestării* ei într-un lanț de cauze și efecte, așadar legătura ce o unește cu aceasta, este *legea naturală*. Confuzia dintre forța naturală și cauză este însă pe cât de frecventă, pe atât de dăunătoare pentru o gândire limpede. Deși este un lucru extrem de necesar, se pare totuși că nimeni înaintea mea nu a făcut o distincție clară între cele două concepte. Nu numai că forțele naturii însele sunt transformate în cauze când se spune că electricitatea, greutatea etc. sunt cauze, ci unii le transformă chiar în efecte, când se întreabă despre o cauză a electricității, greutății etc., ceea ce este absurd. Cu totul altfel stau însă lucrurile când se diminuează numărul forțelor naturale prin faptul că una dintre ele este redusă la o alta, așa cum se întâmplă în zilele noastre, când magnetismul e redus la electricitate. Dar orice forță naturală *autentică*, deci realmente originară, de care ține și orice proprietate chimică fundamentală, este în esență o *qualitas occulta*[1] [calitate ascunsă], adică una ce nu mai poate fi explicată din punct de vedere fizic, ci numai metafizic, cu alte cuvinte trecând

[1] [Expresie scolastică.]

dincolo de fenomen. Însă nimeni n-a dus atât de departe confuzia sau mai degrabă identificarea dintre forța naturală și cauză ca Maine de Biran în ale sale *Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, iar aceasta, fiindcă ea este esențială pentru filozofia lui. Ciudat aici este faptul că, atunci când vorbește despre cauze, el nu admite aproape niciodată să spună doar *cause*, ci zice de fiecare dată *cause ou force* [cauză sau forță], exact cum am văzut mai sus, în § 8, că procedează Spinoza, la care *ratio sive causa* apare de opt ori pe o pagină. Fiindcă amândoi sunt conștienți că identifică două concepte disparate, pentru a putea valida când pe unul, când pe celălalt, în funcție de împrejurări; or, în acest scop sunt nevoiți să mențină omniprezentă pentru cititor acea identificare.

Prin urmare, cauzalitatea, această călăuză a tuturor schimbărilor și a fiecăreia în parte, apare în natură sub *trei* forme diferite: drept *cauză*, în sensul cel mai restrâns, drept *stimul* și drept *motiv*. Tocmai pe această diferențiere se bazează adevărata deosebire esențială dintre corpurile anorganice, plante și animale, iar nu pe particularitățile exterioare, anatomice sau chiar chimice.

Cauza în sensul cel mai restrâns este cea conform căreia se produc exclusiv schimbările din regnul *anorganic*, așadar acele efecte care constituie tema mecanicii, a fizicii și chimiei. Numai pentru ea este valabilă cea de-a treia lege fundamentală a lui Newton: „Efectul și reacția sunt identice între ele"; se afirmă că starea anterioară (cauza) are parte de o schimbare care echivalează ca amploare cu cea pe care a provocat-o (efectul). Apoi însă, numai în cazul acestei forme de cauzalitate nivelul efectului este în permanență perfect adecvat nivelului cauzei, astfel încât pe baza acesteia din urmă se poate estima efectul, și invers.

Cea de-a doua formă a cauzalității este *stimulul*; ea stăpânește viața organică, socotită ca atare; așadar, cea a plantelor, precum și latura vegetativă, deci inconștientă, a vieții animalelor, care e tot o existență vegetală. Ea se caracterizează prin absența particularităților primei forme. Așadar, aici efectul și reacția nu sunt identice între ele și în nici un caz intensitatea efectului nu urmează toate nivelurile de intensitate a cauzei; mai degrabă, prin potențarea cauzei efectul se poate transforma chiar în contrariul său.

Cea de-a treia formă a cauzalității este *motivul*; prin aceasta, ea dirijează de fapt viața animală, deci *comportamentul*, adică acțiunile exterioare, produse conștient, ale tuturor animalelor. Intermediarul motivelor este *cunoașterea*; receptivitatea față de acestea reclamă, în consecință, un intelect. De aceea, adevărata caracteristică a animalului este cunoașterea, reprezentarea. Ca animal, el se deplasează întotdeauna în funcție de un țel și un scop, pe care, prin urmare, trebuie să le *cunoască*; adică animalul trebuie să și le reprezinte ca pe ceva diferit de el însuși și de care devine totuși conștient. În consecință, animalul poate fi definit drept „cel care cunoaște"; nici o altă definiție nu nimerește esențialul; poate că nici nu este valabilă o alta. Odată cu cunoașterea, lipsește în mod necesar și deplasarea în funcție de motive; atunci rămâne doar cea în funcție de stimuli, existența vegetală; de aceea, iritabilitatea și sensibilitatea sunt inseparabile. Însă tipul de efect generat de un motiv este evident diferit de cel al unui stimul; fiindcă influența motivului poate fi foarte scurtă, ba nici nu trebuie să fie decât momentană, căci, spre deosebire de cea a stimulului, eficiența lui n-are nici o legătură cu durata lui, cu apropierea obiectului ș.a.m.d., ci e suficient ca motivul să fie perceput, pentru a acționa, pe când stimulul are nevoie de un contact

permanent, adesea chiar de o susceptibilitate lăuntrică, dar întotdeauna de o anumită durată.

Aceste succinte indicații privitoare la cele trei forme ale cauzalității sunt suficiente aici. Expunerea lor amănunțită se găsește în scrierea mea premiată despre libertate• (pp. 30–34 din *Cele două probleme fundamentale ale eticii*). Numai un lucru este presant aici. Deosebirea dintre cauză, stimul și motiv este, evident, doar consecința nivelului de *receptivitate* al ființelor; cu cât este mai mare aceasta, cu atât mai facilă poate fi influența; piatra trebuie lovită; omul ascultă de o privire. Dar și piatra, și omul sunt determinați de o cauză suficientă, așadar cu aceeași necesitate. Căci motivația nu este altceva decât cauzalitatea ce străbate cunoașterea; intelectul este intermediarul motivelor, fiindcă el e suprema potențare a receptivității. Numai astfel legea cauzalității nu-și pierde nimic din siguranța și rigoarea ei. Motivul este o cauză și acționează cu necesitatea pe care o aduc cu sine toate cauzele. În cazul animalului, al cărui intelect este simplu și furnizează deci numai cunoașterea prezentului, acea necesitate sare în ochi cu ușurință. Intelectul uman este dublu: omul are, pe lângă cunoașterea intuitivă, și pe cea abstractă, care nu este legată de prezent, adică are rațiune. De aceea el are decizia alegerii, în deplină conștiință, fiindcă poate cântări motivele care, luate ca atare, se exclud reciproc; altfel spus, le lasă să-și încerce puterea asupra voinței lui; și pe urmă îl determină motivul mai puternic, iar comportamentul lui se produce cu aceeași necesitate ca rostogolirea unei bile după ce a fost lovită. Libertatea voinței nu înseamnă flecăreala profesorilor de filozofie, ci „faptul că pentru un om dat, într-o situație dată, sunt posibile două acțiuni diferite". Că această afirmație este însă complet *absurdă* e un

• *Despre libertatea voinței.*

adevăr la fel de sigur și de clar demonstrat ca unul ce depășește domeniul matematicii pure. Adevărul menționat se găsește expus în modul cel mai limpede, mai metodic și mai temeinic – iar în plus, cu deosebită luare aminte la stările de fapt ale conștiinței de sine, stări prin care ignoranții socotesc greșit că legitimează absurditatea de mai sus – în scrierea mea *Despre libertatea voinței*, premiată de Societatea Regală Norvegiană de Științe. În principal, același lucru l-au susținut deja Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire și Kant.[1] Desigur, aceasta nu-i oprește pe respectabilii noștri profesori

[1] „Orice idee ne-am face, din punct de vedere metafizic, despre libertatea voinței, totuși manifestările voinței, faptele omului sunt determinate, ca orișice alt fenomen natural, de legile naturale universale." (*Ideea unei istorii universale.*) — • Traducere de Traian Brăileanu, *op. cit*., Casa Școalelor, București, 1943, p. 63.

„Toate acțiunile omului în fenomen sunt determinate din caracterul lui empiric și din alte cauze concomitente, potrivit ordinii naturii; și, dacă am putea scruta până la fund toate fenomenele voinței lui, n-ar exista nici o singură acțiune omenească pe care să n-o putem prevedea cu certitudine și pe care să n-o putem cunoaște ca necesară din condițiile ei precedente. Din punctul de vedere al acestui caracter empiric nu există deci libertate, și totuși numai din acest punct de vedere putem considera omul atunci când vrem să-l *observăm*, pur și simplu, și când vrem să cercetăm fiziologic, ca în antropologie, cauzele determinante ale acțiunilor lui." (*Critica rațiunii pure*, ediția I, p. 548, și ediția a V-a, p. 577.)

„Putem deci admite că, dacă ne-ar fi posibil să avem o scrutare atât de adâncă în felul de a gândi al unui om, așa cum se arată el atât prin acțiunile interne, cât și prin cele externe, încât fiecare dintre mobilurile lui, chiar și cel mai neînsemnat, să ne fie cunoscut, dimpreună cu toate ocaziile externe care acționează asupra acestora din urmă, am putea calcula purtarea în viitor a unui om cu aceeași certitudine ca pe o eclipsă de Lună sau de Soare." (*Critica rațiunii practice*, ediția Rosenkranz, p. 230, și ediția a IV-a, p. 177.) — • Traducere de Nicolae Bagdasar, *op. cit*., Editura IRI, București, 1995, p. 127.

de filozofie să vorbească despre libertatea voinței ca despre o chestiune deja stabilită, afișând o totală dezinvoltură, de parcă nu s-ar fi petrecut nimic. Ce-i face oare pe acești domni să creadă că marii bărbați sus-pomeniți au existat din mila naturii? Ca *ei* să poată trăi din filozofie, nu-i așa? Dar, după ce în scrierea premiată am expus chestiunea mai clar decât s-a întâmplat vreodată – beneficiind, pe deasupra, de consfințirea unei societăți regale, care a preluat între memoriile ei și disertația mea –, poate că, având intențiile menționate anterior, datoria acestor domni era totuși să se împotrivească unei asemenea teorii false și dăunătoare și să respingă în modul cel mai temeinic o asemenea erezie oribilă, iar aceasta cu atât mai mult cu cât în același volum cu ea (*Probleme fundamentale ale eticii*), în scrierea premiată despre fundamentul moralei, am demonstrat incontestabil și clar că rațiunea practică kantiană, cu imperativul ei categoric – pe care domnii aceștia continuă să-l utilizeze sub numele de „lege morală“ drept piatră de temelie pentru banalele lor sisteme morale –, este o ipoteză complet nefondată și insignifiantă, astfel încât nici un om care mai are măcar o scânteie de judecată nu mai poate crede multă vreme în acea ficțiune, după ce a citit-o. — „Ei bine, se pare c-au făcut-o totuși!“ — Să se ferească de alunecuș! Să tacă, să-ți țină gura – iată tot talentul lor și singurul remediu împotriva spiritului, intelectului, seriozității și adevărului. În nici unul dintre produsele apărute după 1841 ale acestor scriitorași prodigioși și inutili nu se suflă o vorbă despre etica mea, deși ea este indiscutabil cel mai important lucru care s-a petrecut în domeniul moralei în ultimii 60 de ani; negreșit, atât de mult le este frică de mine și de adevărul meu, încât cartea n-a fost nici măcar anunțată în vreuna dintre revistele de specialitate editate de universități sau academii. *Zitto, zitto* [liniște, liniște],

numai ca publicul să nu observe nimic! Aceasta este și rămâne toată politica lor. Desigur, la baza acestei purtări viclene va fi stând instinctul de autoconservare. Căci printre mărunțele sisteme concepute cu o mie de scrupule de către oameni chemați să le creeze datorită bunelor lor intenții, o filozofie orientată fără rezerve spre adevăr nu trebuie să joace rolul unei oale de fier printre cele de lut? Jalnica lor spaimă de scrierile mele este spaima de adevăr. Și totuși, tocmai această teorie despre necesitatea desăvârșită a oricăror acte de voință se află, de exemplu, într-o flagrantă contradicție cu toate ipotezele îndrăgitei filozofii cu fustă, croite în spirit iudaic; dar e foarte greșit să considerăm că astfel a fost combătut acel adevăr riguros demonstrat; fiind un indiciu și un reper cert, un autentic Δός μοι, ποῦ στῶ [Dă-mi un punct de sprijin[1]], el demonstrează, mai degrabă, neînsemnătatea acelei întregi filozofii cu fustă și necesitatea unei concepții fundamental diferite, mult mai profunde despre esența lumii și a omului – indiferent dacă aceasta poate exista sau nu cu împuternicirea profesorilor de filozofie.

§ 21

Aprioritatea conceptului de cauzalitate. Intelectualitatea intuiției empirice. Intelectul

În filozofia didactică a profesorilor de filozofie se va constata mereu că intuiția lumii exterioare este o problemă a simțurilor; după care înșiră verzi și uscate despre fiecare dintre cele cinci simțuri. În schimb, nici o vorbă despre

[1] [...și mișc Pământul – sentință atribuită lui Arhimede.]

intelectualitatea intuiției, adică despre faptul că, în principal, ea este opera *intelectului*, care prin intermediul formei cauzalității, specifică lui, și al formei sensibilității pure, pe care se bazează aceasta, deci prin intermediul timpului și al spațiului, creează și produce această lume exterioară obiectivă în primul rând din materialul brut al unor senzații la nivelul organelor de simț. Și totuși, încă din prima ediție a disertației de față, apărută în anul 1813, pp. 53–55, am prezentat în liniile ei generale această chestiune, iar curând după aceea, în 1816, am dezvoltat-o complet în disertația *Despre văz și culori*, această expunere trezind admirația profesorului Rosas de la Viena, fapt dovedit prin aceea că s-a lăsat ademenit de ea s-o plagieze; detalii despre aceasta se pot vedea în *Voința în natură*, p. 19. În schimb, profesorii de filozofie i-au dat tot atât de puțină atenție ca și altor adevăruri mari și importante a căror prezentare a constituit sarcina și strădania întregii mele vieți, pentru a le dărui pe veci speciei umane: nu este pe gustul lor; tot ce ține de ea le încurcă socotelile; nu conduce spre o teologie; ba nici măcar n-are de gând să facă din inerenta dresare a studenților unul dintre scopurile supreme în stat; pe scurt, ei nu vor să învețe nimic de la mine și nici nu înțeleg cât de multe ar fi putut învăța de la mine, adică tot ce vor învăța de la mine copiii, nepoții și strănepoții lor. În loc de aceasta, fiecare dintre ei începe să spună o lungă poveste metafizică, urzită din ideile sale originale, desigur în beneficiul publicului. El este îndrituit să urzească o poveste, doar degetele îi dau acest drept. Dar Machiavelli are într-adevăr dreptate când spune – ca și Hesiod înaintea lui (ἔργα [*Munci și zile*], 293): „Există trei feluri de minți: în primul rând, cele care ajung să înțeleagă lucrurile cu propriile mijloace; apoi cele care recunosc ceea ce este just

când li-l înfățișează alții; în fine, cele care nu sunt capabile nici de una, nici de alta.“ (*Principele*, cap. 22.)

Trebuie să te părăsească toții zeii pentru a avea iluzia că lumea intuită în exterior, așa cum umple ea spațiul în cele trei dimensiuni ale lui, se deplasează în derularea nemiloasă a timpului și este reglementată la fiecare pas de legea cauzalității, care nu admite excepții, dar respectă sub toate aspectele numai legile pe care le putem indica înaintea oricărei experiențe privitoare la ele – că o asemenea lume exterioară ar fi totalmente obiectiv-reală și ar exista fără aportul nostru, iar apoi, grație unei simple senzații, ar ajunge în mintea noastră, unde s-ar mai afla o dată, ca și în exterior. Ce jalnică-i totuși o simplă senzație! Chiar la nivelul celor mai nobile organe de simț, ea nu înseamnă mai mult decât un simțământ local, specific, capabil de o oarece variație în limitele organului respectiv; dar în sine este un simțământ permanent subiectiv, care ca atare nu poate conține absolut nimic obiectiv, care să semene deci cu o intuiție. Căci senzația de orice tip este și rămâne un eveniment în cadrul organismului însuși, însă unul limitat la zona subcutanată și de aceea, în sine, nu poate conține niciodată ceva situat dincolo de piele, așadar în afara noastră. Ea poate fi plăcută sau neplăcută – ceea ce înseamnă o relație cu voința noastră –, dar într-o senzație nu rezidă nimic obiectiv. În organele de simț, senzația este potențată de confluența terminațiilor nervoase; ea este ușor excitabilă din exterior, datorită extinderii și învelișului subțire al acestora, și-n plus e foarte receptivă la unele influențe aparte – lumină, sunet, aromă –, dar rămâne o simplă senzație, la fel ca oricare alta din interiorul trupului nostru, deci este ceva esențialmente subiectiv, ale cărei schimbări ajung la conștiință în mod nemijlocit, numai sub forma simțului *intern*, deci doar sub forma timpului,

adică succesiv. Abia când *intelectul* – care nu este funcția unor terminații nervoase singulare și delicate, ci a creierului, construit atât de artificial și enigmatic și care cântărește trei livre, ajungând însă în cazuri excepționale până la cinci – intră în acțiune și recurge la unica lui formă, *legea cauzalității*, se produce o transformare puternică, prin faptul că senzația subiectivă devine o intuiție obiectivă. Întrucât, grație propriei lui forme, deci *a priori*, adică *înaintea* oricărei experiențe (căci până atunci aceasta nu este încă posibilă), el concepe o senzație fizică dată ca un *efect* (un cuvânt pe care-l înțelege numai el), iar efectul ca atare trebuie să aibă neapărat o *cauză*. În același timp îi vine în ajutor o formă predeterminată tot în intelect, adică în creier, cea a simțului *extern*, *spațiul*, pentru a transpune acea cauză *în afara* organismului, căci abia astfel apare pentru el exteriorul, a cărui posibilitate este tocmai spațiul; prin urmare, intuiția pură *a priori* trebuie să fie la originea celei empirice. În cadrul acestui proces, așa cum voi arăta mai amănunțit de îndată, intelectul ia în ajutor toate informațiile oferite de senzația respectivă, chiar și pe cele mai minuțioase, pentru a construi în spațiu, în conformitate cu ele, *cauza* acesteia. Această operațiune a intelectului (contestată, de altfel, în mod categoric de Schelling în primul volum al *Scrierilor filozofice* din 1809, pp. 237–238, precum și de Fries în *Critica rațiunii*, vol. 1, pp. 52–56 și p. 290 din prima ediție) nu este totuși una discursivă, reflexivă, care se petrece *in abstracto* prin intermediul noțiunilor și cuvintelor, ci una intuitivă și total nemijlocită. Căci numai cu ajutorul ei, deci în intelect și pentru rațiune, se înfățișează lumea fizică, obiectivă, reală, care umple spațiul pe trei dimensiuni și care apoi se schimbă în timp, conform aceleiași legi a cauzalității, și se mișcă în spațiu. — Prin urmare, intelectul trebuie să creeze mai întâi

el însuși lumea obiectivă, care însă nu se poate plimba prin minte, dată de-a gata, doar cu ajutorul simțurilor și al receptivității organelor acestora. Fiindcă simțurile nu furnizează altceva decât materialul brut pe care intelectul în primul rând îl prelucrează prin intermediul formelor simple arătate, spațiul, timpul și cauzalitatea, în procesul conceperii obiective a unei lumi fizice, reglementată legic. Prin urmare, *empirica* noastră *intuiție* cotidiană este *una intelectuală*, și *ei* i se cuvine acest predicat pe care filozofii fanfaroni din Germania i l-au atribuit unei pretinse intuiții a unor lumi fictive, în care evoluează îndrăgitul lor *absolutum*. Dar, mai întâi, eu vreau să înfățișez mai îndeaproape marea prăpastie dintre senzație și intuiție, arătând cât de brut este materialul din care crește această operă frumoasă.

În slujba intuiției obiective se află, de fapt, doar două simțuri: pipăitul și văzul. Numai ele furnizează informațiile pe baza cărora intelectul face să apară lumea obiectivă în cadrul procesului prezentat. Celelalte trei simțuri rămân, în principal, subiective, deoarece senzațiile lor, deși indică o cauză externă, nu conțin totuși informații menite să determine *raporturile* ei spațiale. Or, *spațiul* este forma oricărei intuiții, adică a aprehensiunii în care se pot înfățișa *obiectele*, la drept vorbind. În consecință, deși celelalte trei simțuri au rolul de a ne anunța prezența obiectelor care ne sunt deja cunoscute din altă parte, totuși pe baza informațiilor oferite de ele nu se realizează nici o construcție spațială, așadar nici o intuiție obiectivă. Pe baza mirosului nu putem construi niciodată un trandafir, iar un orb poate auzi muzică toată viața, fără a obține o cât de mică reprezentare obiectivă despre muzicieni sau instrumente sau despre vibrațiile aerului. Auzul are, în schimb, o valoare superioară ca mediu al limbajului, fapt datorită căruia el este simțul *rațiunii*, a cărei

denumire provine chiar de la el; apoi, ca mediu al muzicii, care e singurul drum de a concepe complicate raporturi numerice nu doar *in abstracto*, ci și nemijlocit, deci *in concreto*. Dar sunetul nu indică niciodată niște raporturi spațiale; prin urmare, nu ne conduce niciodată la natura cauzei lui, ci ne oprim chiar la el; așadar, el nu constituie o informație pentru intelectul ce construiește lumea obiectivă. De acest tip sunt doar senzațiile tactile și vizuale; de aceea, un orb lipsit de mâini și picioare ar putea construi, ce-i drept, spațiul în toată legitatea lui *a priori*, însă el n-ar obține decât o reprezentare foarte neclară despre lumea obiectivă. Totuși ceea ce ne furnizează pipăitul și văzul nu este încă nicidecum o intuiție ci numai materialul brut în vederea realizării acesteia; căci în senzațiile oferite de aceste simțuri rezidă atât de puțină intuiție, încât, mai curând, ele n-au încă nici o asemănare cu însușirile lucrurilor care ni se înfățișează prin intermediul lor, așa cum voi arăta de îndată. Numai că aici trebuie să delimităm clar ceea ce-i aparține într-adevăr senzației de ceea ce a adăugat intelectul în momentul intuiției. La început e dificil să facem această distincție, fiindcă suntem atât de obișnuiți să trecem numaidecât de la senzație la cauza ei, încât aceasta ne apare fără ca noi să mai luăm în seamă senzația în sine, care aici furnizează oarecum premisele pentru concluzia la care ajunge intelectul.

Așadar, atât pipăitul, cât și văzul au întâi de toate propriile avantaje; de aceea ele se sprijină reciproc. Văzul n-are nevoie de contact și nici de apropiere; domeniul lui e nemăsurat și ajunge până la stele. Apoi el percepe cele mai fine nuanțe ale luminii, umbrei, culorii și transparenței; el îi furnizează deci intelectului o mulțime de informații foarte precise, pe baza cărora acesta, după ce a căpătat experiență, construiește forma, dimensiunea și natura corpurilor, precum

și distanța la care se află ele, și le înfățișează imediat în mod intuitiv. În schimb pipăitul e-ntr-adevăr legat de un contact, însă oferă informații atât de neîndoielnice și multilaterale, încât poate fi socotit simțul cel mai temeinic. Totuși percepțiile văzului se bizuie până la urmă pe pipăit; vederea poate fi privită chiar ca un pipăit imperfect, care ajunge însă departe și se slujește de razele de lumină ca de niște lungi tije tactile; el se confruntă cu numeroase iluzii tocmai pentru că e total limitat la însușirile intermediate de lumină, deci este unilateral, în timp ce pipăitul furnizează absolut nemijlocit informații în vederea cunoașterii dimensiunii, formei, durității, moliciunii, uscăciunii, umezelii, netezimii, temperaturii etc., fiind susținut, pe de o parte, de forma și mobilitatea brațelor, a palmelor și degetelor, din a căror poziție în cursul pipăitului intelectul își extrage informațiile pentru o construcție spațială, iar pe de altă parte, de forța musculară, prin intermediul căreia el cunoaște greutatea, soliditatea, vâscozitatea sau fragilitatea corpurilor; totul cu minime posibilități de a se iluziona.

Nici vorbă însă ca toate aceste informații să ne ofere vreo intuiție, căci ea rămâne opera intelectului. Dacă-mi apăs palma pe masă, în senzația pe care o obțin pe această cale nu rezidă absolut nici o reprezentare despre coeziunea fermă a componentelor masei respective și nici ceva asemănător, ci abia când intelectul meu trece de la senzație la cauza acesteia își construiește el un corp, care are proprietatea de a fi solid, impenetrabil și dur. Dacă pe întuneric îmi pun palma pe o suprafață sau apuc o bilă cu diametrul de vreo trei țoli, în ambele cazuri aceleași părți ale palmei sunt cele care simt apăsarea; pornind numai de la poziția diferită pe care o adoptă palma mea într-un caz sau în celălalt, intelectul meu construiește forma corpului; contactul cu acesta

constituie cauza senzației, pe care el și-o confirmă când alternez punctele de contact. Dacă un om născut orb pipăie un corp cubic, senzațiile palmei sunt total uniforme, aceleași pe toate laturile și în toate direcțiile; deși muchiile apasă o parte mai mică a palmei, totuși în aceste senzații nu rezidă absolut nimic asemănător unui cub. Dar, din rezistența percepută, intelectul lui trage în mod nemijlocit și intuitiv o concluzie asupra cauzei acesteia, care acum îi apare tocmai de aceea ca un corp solid; iar pe baza mișcărilor pe care le fac brațele lui atunci când pipăie, în timp ce senzația palmelor rămâne aceeași, el construiește forma cubică a corpului în spațiul de care e conștient *a priori*. Dacă el n-ar aduce deja cu sine reprezentarea unei cauze și a unui spațiu, alături de legile acestuia, imaginea unui cub n-ar putea reieși niciodată din acea succesiune de senzații ale palmei sale. Dacă prin pumnul lui strâns trece o sfoară, el va construi drept cauză a frecării și a duratei acesteia, ținând seama de poziția respectivă a palmei sale, un corp lung și cilindric, care se mișcă uniform într-o singură direcție. Niciodată însă, din acea simplă senzație a palmei sale n-ar putea să-i apară reprezentarea mișcării, adică schimbarea locului în spațiu, intermediată de timp; căci așa ceva nu poate să rezide în senzația respectivă și nici ea singură n-o poate produce vreodată. Ci intelectul lui trebuie să poarte în sine, înaintea oricărei experiențe, intuițiile spațiului și timpului, iar odată cu ele, posibilitatea mișcării și nu mai puțin reprezentarea cauzalității, pentru a trece apoi de la senzația dată pur empiric la o cauză a acesteia, pe care s-o construiască ulterior ca pe un corp care se mișcă astfel, având forma respectivă. Căci ce mare este distanța dintre simpla senzație a palmei și reprezentările cauzalității, materialității și mișcării în spațiu, intermediate de timp! Senzația palmei, chiar și-n condițiile unor

contacte și poziții diferite, este ceva prea uniform și prea sărac în informații ca să existe posibilitatea de a construi pe baza ei reprezentarea spațiului cu cele trei dimensiuni ale lui și a interacțiunii dintre corpuri, alături de însușirile întinderii, impenetrabilității, coeziunii, formei, durității, moliciunii, repausului și mișcării, pe scurt: fundamentul lumii obiective; căci aceasta este posibil numai datorită faptului că în intelectul însuși sunt preformate spațiul ca formă a intuiției, timpul ca formă a schimbării și legea cauzalității ca regulator al apariției schimbărilor. Tocmai existența acestor forme, deja constituită și premergătoare oricărei experiențe, alcătuiește intelectul. Din punct de vedere fiziologic, el este o funcție cerebrală, pe care creierul și-o însușește tot atât de puțin din experiență precum stomacul digestia sau ficatul secreția bilei. Numai așa se explică faptul că unii oameni născuți orbi ajung la o cunoaștere deplină a raporturilor spațiale, astfel încât prin ea suplinesc în mare măsură absența văzului și realizează performanțe uimitoare; așa cum, cu o sută de ani în urmă, Saunderson, orb din copilărie, a predat matematica, optica și astronomia la Cambridge (o relatare amănunțită despre Saunderson oferă Diderot în *Lettres sur les aveugles*). Și doar așa se poate explica și cazul invers, al Evei Lauk, care, născută fără brațe și picioare, a ajuns numai datorită văzului, la fel de repede ca alți copii, la o intuiție corectă a lumii exterioare (relatarea despre ea se găsește în *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 2, cap. 4). Toate acestea demonstrează că timpul, spațiul și cauzalitatea nu ne parvin nici cu ajutorul văzului, nici al pipăitului, și nicidecum din exteriorul nostru; mai degrabă, ele au o origine internă, deci nu empirică, ci intelectuală; de aici rezultă din nou că intuiția lumii fizice este în esență un proces intelectual, o

operă a intelectului, pentru care sensibilitatea furnizează doar prilejul și informațiile utile într-un caz dat.

Acum vreau să demonstrez același lucru pentru simțul văzului. În acest caz, ceea ce este dat în mod nemijlocit e limitat la senzația retinei, care, deși admite multă diversitate, se reduce totuși numaidecât la impresia de lumină și întuneric, alături de stadiile lor intermediare și ale culorilor propriu-zise. Această senzație este complet subiectivă, adică există doar în cadrul organismului și sub pielea acestuia. Chiar și fără intelect am deveni conștienți de acele nuanțe, luate ca modificări aparte și diferite ale senzației noastre vizuale, modificări ce n-ar avea nimic asemănător cu forma, poziția, apropierea sau depărtarea lucrurilor situate în afara noastră. Căci ceea ce ne furnizează *senzația* în cazul văzului nu este altceva decât o afectare diversă a retinei, foarte asemănătoare cu imaginea unei palete cu o mulțime de pete multicolore; iar în conștiință n-ar rămâne mai mult decât aceasta atunci când cel aflat în fața unei priveliști ample și îmbelșugate ar fi privat brusc și total de intelect – să zicem, prin pricina unei paralizii a creierului –, lăsându-i-se totuși posibilitatea senzației; căci acesta era materialul brut pe baza căruia intelectul lui a creat anterior acea intuiție.

Faptul că, dintr-un material așa de restrâns ca lumina, întunericul și culoarea, dar și grație funcției lui atât de simple, de a raporta efectul la o cauză, intelectul poate produce – apelând la forma intuiției spațiului, atribuită lui – lumea vizibilă și polimorfă, de o bogăție inepuizabilă, se bazează în primul rând pe sprijinul oferit aici de senzația însăși. Aceasta constă, în primul rând, în faptul că retina, ca suprafață, admite o alăturare a impresiilor; în al doilea rând, că lumina acționează în permanență în linie dreaptă și este refractată tot rectiliniu la nivelul ochiului; în fine, că retina

are capacitatea de a percepe nemijlocit și direcția din care cade lumina, ceea ce se poate explica probabil numai prin aceea că raza de lumină penetrează grosimea retinei. Câștigul obținut astfel este că simpla impresie indică deja direcția cauzei ei, așadar arată direct locul obiectului care emite sau reflectă lumina. Totuși trecerea la acest obiect, înțeles drept cauză, presupune deja cunoașterea raportului cauzal, precum și a legilor spațiului; dar această cunoaștere constituie tocmai înzestrarea *intelectului*, care poate să creeze și-n acest caz intuiția pe baza simplei senzații. Acum vom privi mai îndeaproape modul în care procedează acesta.

Primul lucru pe care-l face intelectul este acela că restabilește impresia produsă de obiect, impresie ce ajunge răsturnată pe retină, cu josul în sus. După cum se știe, răsturnarea inițială apare datorită faptului că, deoarece fiecare punct al obiectului vizibil emite raze rectilinii în toate părțile, razele care provin de la extremitatea superioară a acestuia se intersectează în deschiderea îngustă a pupilei cu cele ce provin de la extremitatea inferioară, ceea ce face ca acestea din urmă să ajungă sus, iar celelalte jos; tot așa cele care vin din partea dreaptă ajung în stânga. Aparatul ocular de refracție, situat îndărăt, deci *humor aqueus*, *lens et corpus vitreum* [umoarea apoasă, cristalinul și corpul vitros], are doar rolul de a concentra razele de lumină ce provin de la obiect, astfel încât ele să-și găsească loc în spațiul restrâns al retinei. Or, dacă văzul ar consta în simple senzații, am percepe invers impresia produsă de obiect, pentru că așa o receptăm; dar atunci am percepe-o și ca pe ceva aflat în interiorul ochiului, câtă vreme ne-am opri tocmai la senzație. În realitate însă, apare imediat intelectul, cu legea lui cauzală; el raportează efectul perceput la cauza lui și primește de la senzație informații despre direcția din care a ajuns raza

de lumină; refăcând drumul pe ambele linii, el se întoarce deci la cauză; prin urmare, intersecția este străbătută acum în sens invers, iar cauza, restabilită, se vădește astfel externă, ca obiect în spațiu, și anume în poziția din care emite razele, nu în cea în care au ajuns ele (vezi fig. 1). — Caracterul pur

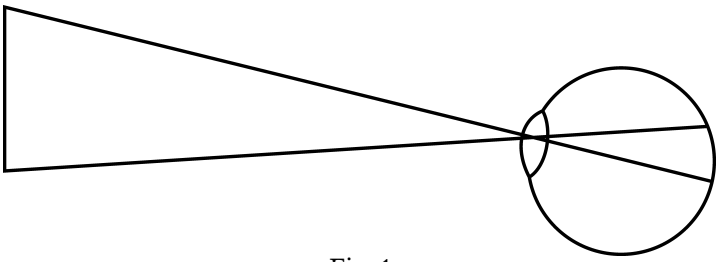


Fig. 1

intelectual al chestiunii, care exclude toate celelalte temeiuri explicative, mai cu seamă fiziologice, mai poate fi confirmat și de faptul că, dacă ne vârâm capul între picioare sau stăm cu capul în jos pe un povârniș, nu privim totuși lucrurile pe dos, ci absolut corect, deși acum partea superioară a lucrurilor afectează acea parte a retinei pe care o afectează de obicei partea lor inferioară, și totul este inversat, numai intelectul nu.

Cel de-al doilea lucru pe care-l face intelectul când prelucrează senzația într-o intuiție este că transformă ceva perceput de două ori în ceva intuit numai o dată, deoarece fiecare ochi în parte obține impresia produsă de obiect, chiar și într-o direcție oarecum diferită, dar acesta se înfățișează ca fiind unul singur, ceea ce se poate întâmpla numai la nivelul intelectului. Procesul prin care se realizează aceasta este următorul: ochii noștri se situează paralel doar atunci când ne uităm în depărtare, adică la peste 200 de picioare; în rest însă, îi orientăm pe amândoi către obiectul pe care îl avem de privit; astfel, ei devin convergenți, iar cele două

linii trasate de fiecare ochi până la punctul fix al obiectului închid un *unghi* pe care îl numim *optic*, pe când liniilor înseși le spunem *axele ochiului*. În cazul obiectului aflat chiar în fața noastră, acestea cad exact în mijlocul fiecărei retine, deci în două *puncte* perfect *concordante* între ele în fiecare ochi. Intelectul, care caută pretutindeni doar *cauza*, recunoaște de îndată că, deși aici impresia este dublă, ea pornește totuși dintr-un singur punct exterior; așadar, la baza ei se găsește o singură cauză; prin urmare, această cauză apare de-acum încolo ca obiect și numai o dată. Căci tot ce intuim intuim drept *cauză*, cauză a efectului perceput, deci *în intelect*. Întrucât însă nu percepem doar un punct, ci o suprafață considerabilă a obiectului, cu amândoi ochii și totuși o singură dată, explicația dată trebuie dusă mai departe. Ceea ce se află în obiect lateral de vârful unghiului optic nu-și mai aruncă razele exact în centrul retinei, ci tot lateral de acesta, dar în ambii ochi spre aceeași latură a fiecărei retine; de exemplu, spre stânga; prin urmare, locurile unde cad aceste raze sunt, ca și centrele, locuri *simetrice între ele* sau *omonime*. Intelectul face repede cunoștință cu ele, extinzând și asupra *lor* regula de mai sus a concepției lui cauzale, și în consecință raportează nu numai razele de lumină ce cad în centrul fiecărei retine, ci și pe cele care ating celelalte locuri *simetrice între ele* ale ambelor retine la unul și același punct al obiectului care emite asemenea raze; el intuiește deci toate aceste puncte, prin urmare întregul obiect, doar *o singură dată*. Aici mai poate fi remarcat faptul că latura exterioară, să zicem, a unei retine nu concordă cu latura exterioară a celeilalte și nici cea interioară cu cea interioară, ci latura din dreapta a retinei din dreapta cu latura din dreapta a celeilalte ș.a.m.d; deci, chestiunea nu trebuie înțeleasă în sens fiziologic, ci geometric. Diverse figuri clare, care lămuresc

acest proces, precum și toate fenomenele ce au legătură cu el se găsesc în *Optics* de Robert Smith, iar parțial și în traducerea germană a lui Kästner din 1755. Am redat una singură (fig. 2), care înfățișează de fapt un caz special, ce

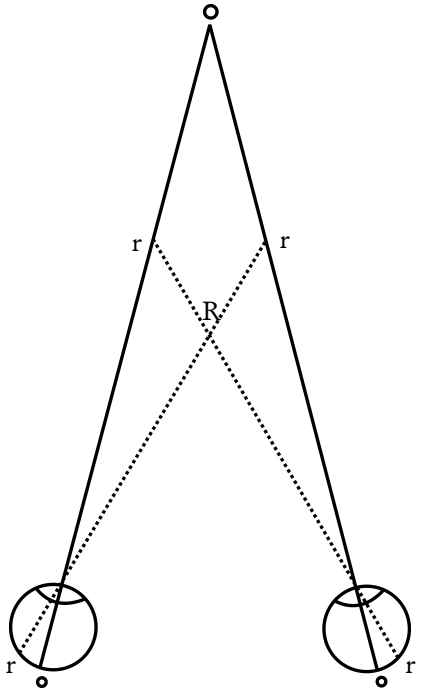


Fig. 2

urmează să fie expus, dar el poate sluji și la explicarea întregului, câtă vreme facem complet abstracție de punctul R. În consecință, ne orientăm întotdeauna, în egală măsură, ambii ochi spre obiect, pentru a capta razele ce pornesc din aceleași puncte, iar pentru aceasta recurgem la locurile simetrice între ele ale celor două retine. Când ochii se deplasează lateral, în sus, în jos și în toate direcțiile, punctul obiectului, punct care anterior viza centrul fiecărei retine, vizează

acum de fiecare dată un alt loc, însă unul permanent omonim, în concordanță cu cel din celălalt ochi. Când examinăm (*perlustrare*) un obiect, ne lăsăm privirea să alunece de colo-colo peste el, pentru a pune în contact, în mod succesiv, fiecare punct al obiectului cu centrul retinei, fiindcă acesta vede cel mai limpede; așadar, pipăim obiectul cu ochii. De aici rezultă clar că a privi o singură dată cu doi ochi echivalează, în fond, cu a pipăi un corp cu zece degete, fiecare dintre acestea obținând o altă impresie și chiar în altă direcție, deși intelectul recunoaște toate impresiile ca provenind de la un singur corp, a cărui formă și dimensiune el le sesizează ulterior și le construiește spațial. Pe aceasta se bazează faptul că un orb poate deveni sculptor; așa a fost de la cinci ani renumitul Joseph Kleinhanns*, care a murit în Tirol în 1853. Căci intuiția se datorează întotdeauna intelectului; indiferent de la ce simț primește el informații.

Așa cum însă, dacă eu pipăi o bilă cu degetele încrucișate, am imediat impresia că simt două bile fiindcă, presupunând poziția firească a degetelor, intelectul meu, care se întoarce

* Ediția Julius Frauenstädt, apărută în 1877 la F.A. Brockhaus din Leipzig: despre acesta, *Frankfurter Konversationsblatt* din 22 iulie 1853 relatează următoarele: „în Nauders (Tirol) a murit pe 10 iulie sculptorul orb Joseph Kleinhanns. Orb de la cinci ani în urma variolei, băiatul a tândălit și-a cioplit din plictiseală. Prugg l-a îndrumat și i-a dat să reproducă niște modele, iar la doisprezece ani băiatul a realizat un Crist în mărime naturală. În atelierele sculptorului Nißl din Fügen, el a profitat foarte mult într-o perioadă scurtă și, grație predispoziției și talentului lui, a devenit foarte cunoscutul sculptor orb. Feluritele lui lucrări sunt foarte numeroase. Numai statuile lui cristice numără 400, iar în acestea iese la lumină măiestria sa, mai ales dacă ținem seamă de faptul că era orb. A realizat și alte piese lăudabile, iar acum două luni a terminat și bustul împăratului Franz Joseph, bust pe care l-a trimis la Viena.“

la cauză și o construiește conform legilor spațiului, trebuie să atribuie celor două bile complet diferite două suprafețe sferice, care ating simultan părțile exterioare ale degetului mijlociu și ale arătătorului, tot dublu îmi va apărea un obiect pe care-l văd atunci când ochii mei, nemaiconvergând în egală măsură, nu închid unghiul optic într-un singur punct al obiectului, ci fiecare privește spre acesta dintr-un alt unghi, adică atunci când mă uit sașiu. Căci în acest caz razele care pornesc dintr-un singur punct al obiectului nu mai cad pe cele două retine în locuri simetrice între ele și pe care intelectul meu le-a cunoscut printr-o experiență continuă, ci în locuri total diferite, care, la o poziționare simetrică a ochilor, pot fi afectate deci numai de corpuri diferite; acum văd *două* obiecte, pentru că intuiția se produce tocmai datorită intelectului și la nivelul lui. — La fel se întâmplă și fără a fi sașiu, și anume când două obiecte se află în fața mea la o distanță inegală, iar eu mă uit țintă la cel situat mai departe, deci închid unghiul optic în funcție de el; căci, în acest caz, razele care pornesc de la obiectul mai apropiat cad pe ambele retine în locuri nesimetrice între ele, deci intelectul meu le va atribui la două obiecte, adică voi vedea dublu obiectul aflat mai aproape (vezi în această privință fig. 2). În schimb, dacă închid unghiul optic în funcție de acesta din urmă, uitându-mă țintă la obiectul mai apropiat, atunci din același temei obiectul mai îndepărtat îmi va apărea dublu. Pentru a proba acest lucru, e suficient, de pildă, să ținem un creion la două picioare în față și să ne uităm pe rând când la acesta, când la un obiect situat mult în spatele lui.

Dar partea cea mai frumoasă este că experimentul se poate face și în sens invers, astfel încât, când avem chiar în fața ambilor ochi deschiși două obiecte reale, să vedem totuși doar *unul*; ceea ce dovedește în modul cel mai convingător

că intuiția nu rezidă nicidecum în senzație, ci se produce datorită unui act al intelectului. Să asamblăm absolut paralel, după modelul telescopului binocular, două tuburi de carton de vreo 8 țoli lungime și 1,5 țoli diametru și să fixăm în dreptul deschiderii fiecăreia dintre ele o monedă. Dacă ne uităm acum prin ele, punând la ochi cealaltă extremitate, nu vom percepe decât o singură monedă, învelită într-un singur tub. Căci, siliți fiind de tuburi să aibă o poziție complet paralelă, ambii ochi sunt afectați în egală măsură de cele două monede exact în centrul retinei și în locurile din jurul acestuia, deci simetrice între ele; de aceea intelectul, presupunând poziția axelor ochilor, altminteri obișnuită în cazul obiectelor apropiate, ba chiar neapărat convergentă, ia drept cauză a luminii reflectate un singur obiect, adică vedem doar *un* lucru; atât de nemijlocită este aprehendarea cauzală a intelectului.

Aici nu este locul să respingem fiecare dintre încercările de a explica din punct de vedere fiziologic cum se face că vedem lucrul respectiv o singură dată. Dar falsitatea unor asemenea lămuriri reiese chiar din următoarele considerații: 1. De vreme ce chestiunea se bazează pe un context organic, locurile concordante între ele pe cele două retine – locuri de care, așa cum se poate demonstra, depinde faptul de a vedea o singură dată – ar trebui să fie omonime în sens *organic*; or, ele sunt doar în sens *geometric*, după cum am menționat. Căci, organic, ambele unghiuri vizuale sunt concordante între ele, atât în plan intern, cât și în plan extern, totul fiind concordant, prin urmare; în schimb, în scopul de a vedea o singură dată, partea dreaptă a retinei din dreapta îi corespunde părții drepte a retinei din stânga etc.; așa cum reiese incontestabil din fenomenele evocate. Tocmai pentru că această chestiune ține de intelect, măcar animalele cele

mai inteligente, și anume mamiferele superioare, apoi păsările răpitoare, cu precădere bufnițele ș.a., au ochii plasați astfel încât își pot orienta cele două axe ale acestora către un singur punct. 2. Ipoteza stabilită inițial de Newton (*Optics*, query 15th), pornind de la confluența sau parțiala intersecție a nervilor optici înainte ca ei să intre în creier, este falsă fie și prin faptul că atunci ar fi imposibil să vedem dublu când ne uităm sașiu; în plus, Vesalius și Caesalpinus au citat deja cazuri anatomice în care acolo nu s-a produs nici o combinație, ba chiar nici un contact al nervilor optici, deși subiecții văzuseră obiectul o singură dată. În fine, un contraargument la respectiva combinație a impresiei este faptul că, dacă ținem bine închis ochiul drept și privim soarele cu cel stâng, nu vom avea niciodată în ochiul drept, ci numai în stângul imaginea orbitoare care durează mult după aceea, sau viceversa.

Cel de-al treilea procedeu prin care intelectul prelucrează senzația într-o intuiție este acela că el construiește corpuri pornind de la suprafețele simple percepute până în momentul respectiv; așadar, adaugă cea de-a treia dimensiune, judecând cauzal întinderea corpurilor după această dimensiune în spațiul de care el este conștient în mod *a priori*, conform tipului lor de influență asupra ochiului și gradației luminii și a umbrei. Fiindcă, în timp ce obiectele umplu spațiul după cele trei dimensiuni, ele pot acționa asupra ochiului numai cu două dimensiuni; când privim, senzația este doar planimetrică, nu stereometrică, din pricina naturii organului vizual. Tot ce e stereometric la nivelul intuiției este adăugat în primul rând de intelect; singurele lui informații în acest sens sunt direcția din care ochiul primește impresia, limitele acesteia și diversele gradații ale luminii și întunericului, care trimit direct la cauzele lor și în funcție de care

recunoaștem, de pildă, dacă în fața noastră se află un disc sau o sferă. Și această operațiune a intelectului se produce aidoma celor precedente, așa de nemijlocit și rapid, încât din ea nu conștientizăm altceva decât rezultatul. Tocmai de aceea desenul proiecției este o problemă atât de dificil de rezolvat și numai conform unor principii matematice; mai întâi, el trebuie să fie însușit prin învățare, deși nu are de făcut altceva decât să înfățișeze senzația văzută, așa cum i se prezintă aceasta, ca informație, celei de-a treia operațiuni a intelectului; deci senzația văzută în întinderea ei exclusiv planimetrică, la ale cărei *două* dimensiuni, singurele date, alături de informațiile menționate în ele, intelectul o adaugă imediat pe cea de-a treia, atât la contemplarea desenului, cât și a realității. Fiindcă un asemenea desen este o scriere pe care, aidoma celei tipărite, o poate citi oricine, dar puțini o pot scrie, deoarece intelectul nostru intuitiv percepe efectul numai spre a construi pe baza lui cauza, însă curând îl ignoră total pe acesta, de dragul cauzei. De aceea, bunăoară, recunoaștem instantaneu un scaun în orice poziție și situație posibilă, dar a-l desena într-o poziție oarecare este treaba acelei arte care face abstracție de cea de-a treia operațiune a intelectului, spre a-i prezenta privitorului doar informațiile necesare pentru a împlini el însuși desenul. Așa cum am spus, aceasta este în primul rând arta de a desena proiecția, însă pe urmă, arta de a picta, într-un sens atotcuprinzător. Tabloul furnizează linii, trasate conform regulilor perspectivei, locuri luminoase și întunecate după efectul luminii și umbrei, în fine, pete de culoare, învățate în funcție de calitatea și intensitatea experienței. Privitorul îl descifrează admițând pentru aceleași efecte cauzele curente. Arta pictorului constă în faptul că, atunci când privește, el știe să rețină cu chibzuință informațiile oferite de senzație, așa cum sunt

ele *înaintea* celei de-a treia operațiuni a intelectului, în vreme ce noi, ceilalți, de îndată ce am făcut uz de ele, așa cum am menționat, le aruncăm fără a le mai memora. Cea de-a treia operațiune a intelectului, cercetată aici, o vom cunoaște acum și mai îndeaproape, deoarece trecem la o a patra, care o lămurește pe aceasta, fiind foarte strâns înrudită cu ea.

Întrucât cea de-a patra operațiune a intelectului constă în cunoașterea distanței dintre noi și obiecte; dar aceasta constituie chiar cea de-a treia dimensiune despre care a fost vorba mai sus. După cum am mai afirmat, atunci când privim, senzația ne furnizează, ce-i drept, *direcția* în care se află obiectele, însă nu și *distanța* la care se găsesc ele, deci nu și *locul* lor. Așadar, distanța trebuie scoasă la iveală abia de către intelect; prin urmare, ea trebuie să rezulte din niște determinații pur *cauzale*. Dintre acestea, capital este *unghiul vizual* sub care se înfățișează obiectul; totuși unghiul este absolut ambiguu și nu poate decide nimic de unul singur. El este ca un cuvânt cu două înțelesuri; trebuie mai întâi să deducem din context ce a vrut să spună. Căci din același unghi vizual un obiect poate fi mic și apropiat sau mare și îndepărtat. Numai dacă dimensiunile lui ne sunt deja cunoscute din altă parte putem să ne dăm seama de distanța la care se află, pornind de la unghiul vizual, după cum și invers, putem cunoaște dimensiunile lui dacă depărtarea ne e dată altcumva. Pe diminuarea unghiului vizual din pricina distanței se bazează perspectiva liniară, ale cărei principii pot fi deduse aici cu ușurință. Fiindcă avem capacitatea de a privi la fel de departe în toate direcțiile, vedem de fapt totul ca pe o sferă goală, în al cărei centru s-ar situa ochiul. Or, această sferă conține, în primul rând, infinite secțiuni circulare în toate direcțiile, iar unghiurile, a căror mărime se află la originea părților acestor cercuri, sunt unghiurile vizuale

posibile. În al doilea rând, această sferă devine mai mare sau mai mică, în funcție de cât de lungă sau de scurtă presupunem că este raza ei; de aceea ne-o putem imagina și ca fiind alcătuită din infinite sfere goale, concentrice și transparente. Întrucât toate razele sunt divergente, aceste sfere goale și concentrice sunt mai mari în măsura în care se găsesc mai departe de noi, iar odată cu ele cresc gradele secțiunilor circulare, așadar și adevăratele dimensiuni ale obiectelor care ocupă gradele respective. Drept urmare, acestea sunt mai mari sau mai mici, în funcție de cum ocupă o parte egală – de exemplu, 10° – dintr-o sferă goală, mai mare sau mai mică, în vreme ce unghiul lor vizual rămâne același în ambele cazuri; fără a stabili deci dacă cele 10° pe care le ocupă obiectul aparțin unei sfere cu diametrul de 2 mile sau de 10 picioare. Dacă, în schimb, sunt stabilite dimensiunile obiectului respectiv, numărul gradelor pe care el le ocupă va scădea în măsura în care sfera goală în care-l transpunem este mai îndepărtată și deci mai mare; așadar, toate marginile lui se restrâng în aceeași măsură. De aici rezultă regula de bază a oricărei perspective: deoarece obiectele și spațiile dintre ele trebuie să se micșoreze mereu proporțional cu distanța, restrângându-și astfel toate marginile, atunci rezultatul va fi acela că, odată cu creșterea distanței, tot ce se află deasupra noastră coboară, tot ce se află sub noi urcă și tot ce se află lateral se restrânge. Câtă vreme avem în față o neîntreruptă succesiune de obiecte ce se găsesc într-o evidentă legătură, ne putem da seama totuși de distanță, pornind de la convergența treptată a tuturor liniilor, așadar de la perspectiva liniară. În schimb, nu ne putem da seama de ea dacă plecăm doar de la simplul unghi vizual în sine; atunci intelectul trebuie să ceară sprijinul altor informații, care slujesc drept un fel de comentariu al

unghiului vizual prin faptul că precizează aportul distanței la acesta. În principal, asemenea informații sunt în număr de patru, pe care acum le voi arăta mai cu de-amănuntul. Datorită lor, chiar acolo unde-mi lipsește perspectiva liniară, se întâmplă ca în cele mai multe cazuri să percep totuși imediat dimensiunile reale ale unui om aflat la o sută de picioare de mine, deși el îmi apare într-un unghi vizual de douăzeci și patru de ori mai mic decât dacă s-ar găsi la două picioare de mine; toate acestea dovedesc din nou faptul că intuiția este intelectuală, iar nu pur senzorială. — Un exemplu interesant și aparte pentru fundamentul perspectivei liniare, expus aici, precum și pentru caracterul intelectual al intuiției în genere, este următorul. Dacă – după ce am privit mai mult timp un obiect colorat, cu un contur precis, de pildă o cruce roșie – ochii percep spectrul ei cromatic, fiziologic vorbind, deci o cruce verde, aceasta îmi va apărea cu atât mai mare cu cât este mai departe suprafața la care mă uit și cu atât mai mică pe măsură ce mă apropii de ea. Căci spectrul însuși ocupă o anumită parte imuabilă a retinei mele, adică locul excitat inițial de crucea roșie; prin urmare, deoarece locul respectiv este proiectat în exterior, adică e perceput ca efect al unui obiect exterior, spectrul produce un unghi vizual dat o dată pentru totdeauna al obiectului, să presupunem, de 2°; or, dacă (aici, unde lipsește orice comentariu despre unghiul vizual) îl transfer pe acesta pe o suprafață îndepărtată, cu care îl identific inevitabil ca aparținând efectului ei, spectrul ocupă 2° ale unei sfere îndepărtate, deci foarte mari – așadar, crucea e mare; în schimb, dacă proiectez spectrul asupra unui obiect apropiat, el umple 2° ale unei sfere mici – prin urmare, crucea este mică. În ambele cazuri, rezultatul intuiției este total obiectiv, ea fiind absolut identică cu intuiția unui obiect exterior, și

dovedește astfel caracterul intelectual al oricărei intuiții obiective, de vreme ce pornește într-adevăr de la un temei complet subiectiv (spectrul excitat într-o cu totul altă parte). — Privitor la acest fapt (despre care am amintiri puternice și detaliate de când l-am remarcat prima oară, în anul 1815), în *Comptes rendus* din 2 august 1858 se găsește un articol de Mr. Séguin, care servește chestiunea ca pe o nouă descoperire și dă tot felul de explicații stupide și greșite în legătură cu aceasta. Acești *illustres confrères*[1] adună cu orice prilej experimente peste experimente; cu cât sunt mai complicate, cu atât mai bine. Doar *expérience* (experiență)! Asta-i deviza lor. Însă un pic de reflecție justă și sinceră asupra fenomenelor studiate se poate întâlni extrem de rar. *Expérience*, *expérience*! Și-n plus, fleacuri.

Așadar, dintre menționatele informații subsidiare ce furnizează comentariul pentru unghiul vizual dat fac parte, în primul rând, acele *mutationes oculi internae* [modificări oculare interne], grație cărora ochiul își adaptează aparatul optic de refracție în funcție de diverse distanțe prin creșterea sau diminuarea refracției. Dar în ce constau, fiziologic vorbind, modificările respective nu s-a stabilit până acum. Ele au fost căutate în creșterea convexității fie a corneei, fie a cristalinului, însă mai probabilă mi se pare ultima teorie, enunțată în esență chiar de Kepler, potrivit căreia cristalinul se retrage atunci când privim la distanță, însă este împins înainte când privim aproape, arcuindu-se totodată mai puternic în urma unei presiuni laterale; iar apoi desfășurarea ar fi complet analoagă mecanismului lornietei. Această teorie este expusă detaliat în disertația lui Alexander Hueck *Miș-*

[1] [Formulă de adresare a membrilor Academiei Franceze de Științe; literal, ea înseamnă „iluștri confrați".]

carea cristalinului, din 1841. În orice caz, aceste modificări interne ale ochiului ne furnizează, dacă nu o percepție clară, măcar o anumită senzație, pe care o folosim nemijlocit pentru aprecierea distanței. Dar, întrucât modificările respective au rolul de a facilita vederea absolut clară numai la o distanță cuprinsă între vreo 7 țoli și 16 picioare, nici informația dată nu este utilizabilă pentru intelect decât în limitele acestei distanțe.

Dincolo de aceasta, în schimb, este folosită cea de-a doua informație, și anume *unghiul optic* format de cele două axe ale ochiului și explicat deja mai sus, când am vorbit despre faptul de a vedea o singură dată. Evident, el devine mai mic pe măsură ce obiectul se află mai departe și este mai mare pe măsură ce acesta se găsește mai aproape. Această orientare diferită a ochilor unul față de altul este însoțită de o ușoară senzație a acestui fapt, dar ea este conștientizată numai în măsura în care intelectul o utilizează ca informație când apreciază intuitiv distanța. În plus, această informație ne permite să cunoaștem nu doar distanța, ci și *locul* exact al obiectului, grație paralaxei oculare, care constă în aceea că fiecare ochi vede obiectul într-o direcție oarecum diferită; de aceea el pare să se deplaseze când închidem un ochi. Drept urmare, cu un ochi închis nu ne va fi ușor să retezăm mucul unei lumânări; fiindcă atunci este omisă această informație. Dar când ochii se orientează paralel, de îndată ce obiectul este așezat la 200 de picioare sau mai departe, deci atunci când e suprimat complet unghiul optic, informația rămâne valabilă numai în limitele distanței menționate.

Dincolo de aceasta, în sprijinul intelectului vine *perspectiva aeriană*, care îi indică o distanță mai mare prin atenuarea crescândă a tuturor culorilor, prin apariția albastrului fizic în fața oricăror obiecte întunecate (conform teoriei

culorilor a lui Goethe, o teorie absolut adevărată și corectă) și prin estomparea contururilor. Aceste informații sunt extrem de vagi în Italia, din pricina marii transparențe a aerului; de aceea acolo ele ne pot deruta cu ușurință; de exemplu, privit de la Frascati, Tivoli pare foarte aproape. În schimb, deoarece intelectul le socotește mai îndepărtate, toate obiectele ne apar mai mari în ceață, care amplifică anormal aceste informații.

În fine, ne mai rămâne să apreciem distanța cu ajutorul dimensiunilor cunoscute intuitiv ale unor obiecte intercalate, precum câmpiile, fluviile, pădurile etc. Putem recurge la această apreciere numai când există o legătură neîntreruptă, adică ea este aplicabilă doar în cazul obiectelor de pe pământ, nu și din cer. În genere, suntem deprinși s-o folosim mai mult în plan orizontal decât perpendicular; de aceea sfera de pe un turn de 200 de picioare ni se pare mult mai mică decât dacă ea se găsește pe pământ, la 200 de picioare în fața noastră; fiindcă în acest din urmă caz evaluăm mai judicios distanța. De câte ori vedem niște oameni astfel încât ceea ce se află între ei și noi rămâne în cea mai mare parte ascuns, ei ne apar izbitor de mici.

Faptul că intelectul nostru intuitiv consideră că, atunci când privim spre orizont, totul este mai îndepărtat, deci mai mare, decât în plan vertical trebuie atribuit, pe de o parte, acestui ultim mod de apreciere, în măsura în care el este valabil numai pentru obiectele terestre și aplicabil în plan orizontal, iar pe de altă parte, perspectivei aeriene, care se găsește în aceeași situație. Așa se explică faptul că luna apare mult mai mare la orizont decât la zenit, deși unghiul ei vizual, bine calculat, așadar imaginea pe care o proiectează asupra privirii noastre, nu este deloc mai mare; tot așa și faptul că bolta cerească ni se înfățișează aplatizată,

adică întinsă mai mult în plan orizontal decât perpendicular. Ambele percepții sunt deci pur intelectuale sau cerebrale, nu optice sau senzoriale. Obiecția că luna, chiar aflată la zenit, este uneori întunecată și nu apare totuși mai mare poate fi combătută prin faptul că ea nu apare roșie nici acolo fiindcă întunecarea ei e provocată de o pâclă mai groasă și, ca atare, este de alt tip decât cea datorată perspectivei aeriene; precum și prin faptul că, așa cum am mai spus, noi recurgem la această apreciere doar în plan orizontal, nu și perpendicular, iar în această situație survin alte corective. Se spune că Saussure a văzut luna răsărind de pe Montblanc așa de mare, încât n-a recunoscut-o și a leșinat de spaimă.

În schimb, efectul telescopului și al lupei se bazează numai pe o apreciere izolată, în funcție de unghiul vizual, deci a dimensiunilor cu ajutorul distanței și a distanței cu ajutorul dimensiunilor, fiindcă aici sunt excluse celelalte patru modalități de apreciere suplimentare. Telescopul mărește efectiv, însă pare doar să apropie obiectele, deoarece dimensiunile lor ne sunt cunoscute empiric, iar atunci explicăm dimensiunile lor aparent mai mari, pornind de la distanța mai redusă; așa apare, de pildă, o casă, privită prin telescop, nu de zece ori mai mare, ci de zece ori mai aproape. Lupa, în schimb, nu mărește efectiv, ci doar ne facilitează apropierea obiectului așa cum n-am reușit să-l vedem altcumva, iar acesta apare la fel de mare cum ne-ar apărea de la o asemenea apropiere chiar și-n absența lupei. Convexitatea prea redusă a cristalinului și a corneei nu ne permite să vedem clar la o apropiere de ochi mai mare de opt până la zece țoli; când însă convexitatea lupei amplifică refracția în locul celei a cristalinului și a corneei, obținem noi înșine o imagine clară chiar de la distanța de o jumătate de țol. Obiectul văzut de la o asemenea apropiere și la dimensiunile

corespunzătoare acesteia este pus de intelectul nostru la distanța firească pentru a vedea clar, așadar la opt până la zece țoli, și atunci apreciază din unghiul vizual dat dimensiunile lui, în funcție de această distanță.

Am prezentat atât de amănunțit toate aceste procese privitoare la văz pentru a demonstra limpede și incontestabil că, în ele, preponderent activ este *intelectul*, care prin faptul că interpretează orice schimbare ca pe un *efect*, pe care-l raportează la cauza lui, realizează fenomenul cerebral al lumii obiectuale pe baza intuițiilor fundamentale apriorice ale spațiului și timpului; în acest scop sensibilitatea îi furnizează doar câteva informații; adică el izbutește să facă aceasta numai grație propriei lui forme, care este legea cauzalității și, prin urmare, în mod absolut nemijlocit și intuitiv, fără sprijinul reflecției, altfel spus al cunoașterii abstracte, fără a apela la noțiuni și cuvinte, care constituie materialul cunoașterii *secundare*, adică al *gândirii*, deci al *rațiunii*.

Această independență a cunoașterii intelectuale față de rațiune și de sprijinul ei mai reiese din faptul că, odată ce intelectul admite pentru efectele date o cauză incorectă, intuind-o de-a dreptul astfel încât ia naștere o *falsă aparență*, rațiunea poate cunoaște totuși corect *in abstracto* adevărata stare de fapt, fără a putea veni însă în ajutorul acesteia, căci, în pofida cunoașterii superioare a rațiunii, falsa aparență rămâne neclintită. Aceeași aparență o constituie, de pildă, faptul de a vedea sau a pipăi de două ori din cauza deplasării organelor de simț din poziția lor normală, așa cum am arătat mai sus; la fel și luna, care apare mai mare la orizont, după cum am menționat; apoi imaginea din focarul unei oglinzi concave, imagine ce apare pe de-a-ntregul ca un corp solid, suspendat; un *rilievo*• pictat, pe care-l privim ca fiind real;

• Basorelief sau chiar sculptură în trei dimensiuni.

mișcarea malului sau a podului pe care stăm, când trece o corabie; munții înalți, ce par mult mai apropiați decât sunt, din pricina absenței perspectivei aeriene, absență care este consecința purității atmosferei de pe culmile lor înalte; și o sută de lucruri asemănătoare, în cazul cărora intelectul presupune o cauză obișnuită, familiară lui, și o intuiește imediat, deși rațiunea a descoperit adevărata stare de fapt pe alte căi, fără a se putea apropia însă de intelect, care este inaccesibil poveței rațiunii, fiindcă procesul cunoașterii lui este anterior acesteia; astfel, falsa *aparență*, adică iluzia intelectului, rămâne neclintită, deși este împiedicată *eroarea*, adică iluzia rațiunii. — Ceea ce e cunoscut corect de către *intelect* este *realitatea*; ceea ce e cunoscut corect de către *rațiune* este *adevărul*, adică o judecată care are un temei; realității i se opune *aparența* (ceea ce este intuit fals), iar adevărului *eroarea* (ceea ce este gândit fals).

Deși partea pur formală a intuiției empirice, deci legea cauzalității, există *a priori* în intelect, alături de spațiu și timp, totuși lui nu-i este dat să și aplice această lege la informațiile empirice, ci el ajunge la acestea abia după ce exersează și experimentează. Așa se face că, deși nou-născuții receptează impresiile luminoase și cromatice, totuși ei nu sesizează încă obiectele și nu le văd de fapt, ci sunt stăpâniți în primele săptămâni de o insensibilitate ce se pierde atunci când intelectul lor începe să-și exercite funcția pe baza informațiilor furnizate de simțuri, mai ales de pipăit și văz, conștientizând astfel, treptat, lumea obiectivă. Această conștientizare poate fi recunoscută limpede când privirea lor devine inteligentă, iar ei vădesc o oarecare intenționalitate în mișcările lor, în special când, surâzând prietenos, fac pentru prima oară dovada că-i recunosc pe cei care îi îngrijesc. Se mai poate observa că ei experimentează încă multă

vreme văzul și pipăitul, spre a-și perfecționa modul de a conștientiza obiectele în condițiile iluminării, direcției și depărtării diferite a acestora, și că, astfel, ei studiază în tăcere, dar serios, până ce-și însușesc toate operațiunile vizuale ale intelectului descrise mai sus. Totuși această experiență poate fi constatată mult mai clar în cazul celor născuți orbi și operați ulterior, pentru că ei ne oferă informații în legătură cu percepțiile lor. De la celebrul orb al lui Cheselden (raportul original despre el se află în *Philosophical Transactions*, vol. 35), cazul s-a repetat adesea și s-a confirmat de fiecare dată că acești oameni, care au ajuns târziu să-și folosească ochii, deși văd chiar după operație lumina, culorile și contururile, încă n-au totuși o intuiție obiectivă a obiectelor, căci intelectul lor trebuie să învețe mai întâi să aplice legea lui cauzală asupra unor informații noi pentru el și asupra modificărilor acestora. Când orbul lui Cheselden și-a privit pentru prima oară camera, cu diversele obiecte din ea, n-a făcut nici o distincție între acestea, ci a avut doar o impresie globală, ca despre un întreg constituit dintr-o singură bucată; el a considerat totul o suprafață netedă, divers colorată. Nu i-a trecut prin minte să recunoască niște lucruri separate, aflate la distanțe diferite, rânduite succesiv. În cazul restabilirii acestor orbi, pipăitul trebuie să-i aducă mai întâi la cunoștință văzului lucrurile care lui îi sunt deja cunoscute; într-un fel, să i le prezinte și să le introducă. La început ei n-au habar de distanțe, ci întind mâna către orice. Unuia, când și-a văzut casa pe din afară, nu i-a venit să creadă că în lucrul acela mic ar încăpea toate camerele acelea mari. Altul a fost foarte încântat când la mai multe săptămâni după operație a descoperit că gravurile în aramă de pe perete reprezentau tot felul de obiecte. În *Morgenblatt* din 23 octombrie 1817 se găsește o știre depre cineva născut orb,

care și-a căpătat vederea la 17 ani. El a trebuit să învețe mai întâi să intuiască la nivelul intelectului, n-a recunoscut nici un obiect cunoscut anterior cu ajutorul pipăitului atunci când l-a văzut, a luat caprele drept oameni etc. Simțul tactil a trebuit mai întâi să-i aducă la cunoștință văzului fiecare obiect în parte. Nici el n-a avut habar de distanțele dintre obiectele văzute, ci a întins mâna după orice. — Franz, în cartea sa *The eye – a treatise on the art of preserving this organ in healthy condition, and of improving the sight* (Churchill, London, 1839), spune la pp. 34–36: „A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. – Caspar Hauser[1], in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well as many other objects, were in reality very different things; and that at lenght the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling

[1] *Caspar Hauser – exemplu de delict la adresa vieții sufletești a unui om* de Feuerbach, Ansbach, 1832, p. 79 etc.

against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies... Since ideas are gained by reflections upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam[1], of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects." [O reprezentare precisă despre distanță, ca și despre formă și dimensiuni, poate fi dobândită numai prin văz și simțul tactil, și cu ajutorul reflecției privitoare la impresiile produse asupra celor două organe de simț; dar în acest scop trebuie să ținem seama de mișcările musculare și voluntare ale individului respectiv. — Într-o relatare amănunțită despre experiența sa în această privință, Caspar Hauser spune că după prima sa eliberare din detenție i s-a părut că, atunci când privea pe fereastră obiectele exterioare, precum strada, grădina etc., ar avea chiar în fața ochilor o perdea acoperită cu tot felul de pete colorate, printre care n-a putut recunoaște sau distinge nimic aparte. El spune în continuare că în timpul plimbărilor pe stradă i-a luat ceva timp spre a se convinge că ceea ce i-a apărut mai întâi ca o perdea acoperită cu felurite culori au

[1] *Observations on madness and melancholy* de Haslam, ediția a II-a, p. 192.

fost în realitate obiecte foarte diverse, la fel ca multe alte lucruri, și că, până la urmă, perdeaua a dispărut, iar el a văzut și a recunoscut toate lucrurile în adevăratele lor proporții. Persoanele care s-au născut oarbe și și-au căpătat vederea printr-o operație în anii din urmă își imaginează o vreme că toate obiectele le ating ochii și că se află atât de aproape de ele, încât se tem că se vor lovi de acestea; uneori întind mâna spre lună, crezând că o pot prinde; altă dată aleargă după norii ce trec pe cer, pentru a-i înșfăca, sau comit alte asemenea nesăbuințe... Întrucât reprezentările sunt dobândite prin reflecția asupra senzațiilor, mai este necesar ca facultățile intelectului să se poată exercita în mod liber și nestingherit pentru a ajunge la o reprezentare exactă în legătură cu cele văzute. O dovadă în acest sens se găsește în cazul invocat de Haslam, cel al unui băiat care nu avea nici un defect de vedere, însă era slab la minte, și care nici la șapte ani nu era capabil să aprecieze distanța la care se află obiectele, în special înălțimea acestora; deseori, el era în stare să întindă mâna după un cui din tavan sau după lună, ca s-o prindă. Deci, judecata este cea care corectează și clarifică mai întâi această reprezentare sau percepția obiectelor vizibile.]

Caracterul intelectual al intuiției, expus aici, este confirmat fiziologic de Flourens în *De la vie et l'intelligence* (deuxième édition, Garnier Frères, Paris, 1858), p. 49, unde, sub titlul „Opposition entre les tubercules et les lobes cérébraux, el spune: „Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la sensation, du sens de la vue; la rétine devient insensible, l'iris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la sensation, le sens, la sensibilité de la rétine, la mobilité de l'iris; elle ne détruit que la perception seule. Dans

un cas, c'est un fait sensorial; et, dans l'autre, un fait cérébral; dans un cas, c'est la perte du sens; dans l'autre, c'est la perte de la perception. La distinction des perceptions et les sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1. par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2. par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie." [Trebuie să facem o importantă distincție între simțuri și intelect. Amputarea unui tubercul cerebral determină pierderea senzației, a simțului vizual; retina devine insensibilă, irisul devine imobil. Amputarea unui lob cerebral permite existența senzației, a simțului, sensibilitatea retinei și mobilitatea irisului; ea distruge numai percepția. Într-un caz este vorba despre un fapt senzorial; în celălalt, despre unul cerebral; într-un caz se pierde senzația, în celălalt percepția. Deosebirea dintre percepții și senzații consituie un alt rezultat important, demonstrat în fața noastră. Există două modalități de a determina pierderea vederii prin intermediul creierului: 1. prin tuberculi, ceea ce înseamnă pierderea simțului, a senzației; 2. prin lobi, ceea ce înseamnă pierderea percepției, a intelectului. Sensibilitatea este deci altceva decât intelectul; a gândi înseamnă altceva decât a simți; și cu aceasta s-a răsturnat o-ntreagă filozofie. Reprezentarea este așadar altceva decât senzația, iar aici avem o nouă dovadă a erorii radicale a acestei filozofii.] Mai departe, Flourens spune, la p. 77, sub titlul „Séparation de la sensiblité et de la perception": „Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la sensibilité de la perception. Quand on enlève le cerveau proprement

dit (lobes ou hémisphères cérébraux) à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport à l'œil, rien n'est changé: les objects continuent à se peindre sur la rétine; l'iris reste contractile, le nerf optique sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus vision, quoique tout ce qui est sensation subsiste; il n'y a plus vision, parce qu'il n'y a plus perception. Le percevoir, et non le sentir, est donc le premier élément de l'intelligence. La perception est partie de l'intelligence, car elle se perd avec l'intelligence, et par l'ablation de même organe, les lobes ou hémisphères cérébraux; et la sensibilité n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de l'intelligence et l'ablation des lobes ou hémisphères." [Unul dintre experimentele mele demonstrează că sensibilitatea trebuie separată strict de percepție. Dacă la un animal înlăturăm creierul propriu-zis (lobii sau emisferele cerebrale), animalul își pierde vederea. Dar în privința ochiului nu s-a schimbat nimic; obiectele se conturează pe retină ca și mai înainte; irisul își păstrează capacitatea de a se contracta; nervul optic rămâne sensibil, cu desăvârșire sensibil. Și totuși, animalul nu mai poate vedea; își pierde capacitatea vizuală, deși tot ce aparține senzației persistă; își pierde capacitatea vizuală fiindcă a fost suprimată percepția. Percepția, iar nu sensibilitatea, este deci principala sarcină a intelectului; căci ea se pierde odată cu intelectul și cu îndepărtarea aceluiași organ, a lobilor sau a emisferelor cerebrale; sensibilitatea nu e treaba lui, deoarece ea persistă după pierderea intelectului și îndepărtarea lobilor sau a emisferelor.]

Faptul că în genere caracterul intelectual al intuiției a fost înțeles încă de antici este dovedit de celebrul vers al filozofului antic Epicharmos:

Νοῦς ὁρῇ καί νοῦς ἀκούει· ταλλὰ κωφὰ καὶ τυφλά.

(*Mens videt, mens audit; cetera surda et caeca*.) [Numai intelectul poate vedea și auzi; restul e surd și orb.] Plutarh, care îl citează (*De sollertia animalium*, cap. 3 [961a]), adaugă: ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ ὦτα πάθους, ἂν μὴ παρῇ τὸ φρονοῦν, αἴσθησιν οὐ ποιοῦντος (*quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum intelligentia absente*) [pentru că, dacă nu se adaugă cunoașterea, senzația vizuală și auditivă nu provoacă nici o percepție], iar puțin mai înainte spune: Στράτωνος τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστὶν ἀποδεικνύων ὡς οὔδ᾽ αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει. (*Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua „sine intelligentia sentiri omnino nihil posse“ demonstrat*.) [Teoria fizicianului Straton este cea care demonstrează că „o percepție este absolut imposibilă fără intelect“.] Însă imediat după aceea spune: Ὅθεν ἀνάγκη πᾶσιν, οἷς τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τὸ νοεῖν ὑπάρχειν, εἰ τῷ νοεῖν αἰσθάνεσθαι πεφύκαμεν. (*Quare necesse est, omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus*.) [De aceea toate ființele care percep trebuie să aibă și intelect, numai ca să poată percepe cu ajutorul lui; 961b.] La aceasta s-ar putea asocia alt vers al aceluiași Epicharmos, citat de Diogenes Laertios [*De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus philosophorum*] (3, [1], 16):

> Εὔμαιε, τὸ σοφόν ἐστιν οὐ καθ᾽ ἓν μόνον,
> Ἀλλ᾽ ὅσα περ ζῇ, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει.

(*Eumaee, sapientia non uni tantum competit, sed quaecumque vivunt, etiam intellectum habent*.) [Înțelepciunea, o, Eumaios, nu ne revine doar nouă, căci fiecare viețuitoare are și intelect.] Și Porphyrios (*De abstinentia*, 3, 21) s-a străduit să demonstreze cu de-amănuntul că toate animalele au intelect.

Or, faptul că lucrurile stau astfel rezultă în mod necesar din caracterul intelectual al intuiției. Toate animalele, până la cele mai puțin evoluate, trebuie să aibă intelect, adică o cunoaștere a legii cauzalității, chiar dacă în grade foarte diferite de subtilitate și claritate; dar permanent, măcar atât cât este nevoie ca să intuiască bizuindu-se pe simțurile lor; căci senzația fără intelect ar fi un dar nu numai inutil, ci și groaznic al naturii. Intelectul animalelor superioare nu va fi pus la îndoială de nimeni care nu duce lipsă tocmai de el. Dar uneori apare incontestabil și faptul că ele cunosc realmente *a priori* cauzalitatea, și nu doar din obișnuința de a vedea cutare lucru succedându-i altuia. Un câine foarte tânăr nu sare jos de pe masă fiindcă el anticipează efectul. De curând am cerut să mi se pună la ferestrele dormitorului draperii mari, care ajung până la podea, din acelea care, dacă tragi de un șnur, se despart la mijloc; procedând astfel pentru prima oară într-o dimineață, când m-am trezit, am observat spre surprinderea mea că pudelul meu foarte inteligent stătea complet uimit și se interesa de cauza fenomenului, uitându-se în sus și lateral; căuta deci schimbarea, despre care știa *a priori* că trebuie să fi fost anterioară; același lucru s-a repetat și în dimineața următoare. — Dar și animalele cele mai neevoluate [au această capacitate]; chiar și polipul, lipsit de organe de simț distincte, are percepție, prin urmare intelect, când se cațără cu tentaculele sale pe o plantă acvatică, deplasându-se de la o frunză la alta, pentru a ajunge la o lumină mai puternică.

Iar intelectul uman, pe care îl delimităm totuși clar de rațiunea umană, este diferit numai gradual de acest cel mai neevoluat intelect, în timp ce toate stadiile intermediare sunt completate de o serie de animale, ale cărei verigi superioare, deci maimuța, elefantul și câinele, ne uimesc prin intelectul

lor. Însă tot mereu performanța intelectului constă în a percepe nemijlocit raporturile cauzale; în primul rând, așa cum am arătat, raporturile dintre propriul trup și celelalte corpuri, de unde rezultă intuiția obiectivă; apoi raporturile reciproce dintre aceste corpuri intuite obiectiv, unde, după cum am văzut în paragrafele precedente, raportul de cauzalitate apare sub trei forme diferite, și anume: drept cauză, stimul și motiv; în funcție de cele trei se petrece apoi orice mișcare în univers și ea este înțeleasă numai de intelect. Dacă dintre cele trei intelectul se ia după *cauze*, în sensul cel mai restrâns, el creează mecanica, astronomia, fizica și chimia și inventează mașini binefăcătoare sau distrugătoare; dar, în permanență, la baza tuturor descoperirilor lui se află în ultimă instanță o percepere intuitivă nemijlocită a relației cauzale. Căci aceasta e singura formă și funcție a intelectului; în nici un caz însă, angrenajul complicat al celor 12 categorii kantiene, a căror nulitate am demonstrat-o. — Orice înțelegere este o percepere nemijlocită și deci intuitivă a legăturii cauzale, cu toate că ea trebuie să fie sedimentată imediat în concepte, pentru a fi fixată. De aceea, a calcula nu înseamnă a înțelege; calculul în sine nu furnizează o înțelegere a lucrurilor. Pe aceasta o obținem numai pe calea intuiției, prin cunoașterea corectă a cauzalității și prin construcția *geometrică* a procesului, așa cum a făcut mai bine decât oricine Euler, deoarece el a înțeles temeinic lucrurile. În schimb, calculul are de-a face exclusiv cu conceptele dimensiunilor, stabilind raportul dintre acestea. Calculând nu ajungem niciodată la o minimă înțelegere a unui proces fizic. Căci pentru așa ceva se cere o percepție *intuitivă* a raporturilor spațiale, prin intermediul cărora acționează cauzele. Calculul determină numărul și dimensiunea, fiind indispensabil *practicii*. Chiar se poate spune:

unde începe calculul, încetează înțelegerea, căci, atunci când socotește, capul este ocupat cu numerele și se înstrăinează complet de legătura cauzală și de construcția geometrică a procesului fizic; el este vârât numai în concepte numerice. Dar rezultatul afirmă doar *cât*, și niciodată *ceea ce este*. Cu *l'expérience et le calcul*, acest dicton favorit al fizicienilor francezi, n-o scoatem nicidecum la capăt. — Dacă, în schimb, *stimulii* sunt firul călăuzitor al intelectului, el va crea fiziologia plantelor și a animalelor, terapia și toxicologia. În fine, dacă se proiectează asupra *motivației*, atunci el o va folosi ca fir călăuzitor ori în manieră pur teoretică, pentru a da la iveală morala, jurisprudența, istoria, politica, dar și poezia dramatică și epică, ori se va sluji de ea în mod practic, fie doar pentru a dresa animalele, fie chiar pentru a face întreaga stirpe umană să danseze după cum cântă el, după ce a avut norocul să descopere la fiecare păpușă sforicica de care să tragă, spre a o pune în mișcare după bunul lui plac. În privința funcției activate în aceste situații, este totuna dacă intelectul utilizează greutatea corpurilor pentru realizarea unor mecanisme, recurgând la ajutorul mecanicii cu atâta inteligență, încât pune la îndemâna intenției lui efectul lor, ce survine tocmai la momentul oportun, sau dacă, în același mod, pune-n joc înclinațiile comune sau individuale ale oamenilor pentru scopurile lui. Or, în această utilizare practică intelectul devine inteligență, iar dacă aceasta se produce prin înșelarea altora, este numit șiretenie; sau chiar vicleșug, când scopurile lui sunt foarte neînsemnate; dar și șmecherie, când ele sunt asociate cu dezavantajul altora. În schimb, utilizat numai în manieră teoretică, el se numește pur și simplu *intelect*, însă apoi, la niveluri superioare, ingeniozitate, înțelegere profundă, sagacitate, pătrundere; dimpotrivă, absența lui se cheamă obtuzitate, prostie, neghiobie

etc. Aceste niveluri extrem de diferite ale agerimii lui sunt înnăscute și nu pot fi deprinse prin învățare, deși pentru o corectă întrebuințare sunt necesare peste tot exercițiul și cunoașterea materialului, așa cum am văzut chiar la prima lui utilizare, deci în cazul intuiției empirice. Rațiune are orice prostănac; dacă i se dau premisele, acesta face un raționament. Dar intelectul furnizează cunoașterea *primară*, prin urmare cea intuitivă, iar aici se găsesc diferențele. În consecință, chiar miezul oricărei mari descoperiri, ca și al oricărui plan epocal, este rezultatul unui moment fericit, în care, grație unor circumstanțe exterioare și interioare favorabile, intelectul se luminează brusc în privința unor complicate serii cauzale sau a cauzelor ascunse ale unor fenomene văzute de o mie de ori sau în privința unor căi obscure, nestrăbătute vreodată.

Prin analizele întreprinse mai sus asupra proceselor tactile și vizuale am demonstrat incontestabil că intuiția empirică este în esență opera *intelectului*, căruia simțurile, prin senzațiile lor, nu-i furnizează pentru aceasta decât un material sărăcăcios în genere, astfel încât *el* este artistul creator, pe când *ele* joacă doar rolul unui salahor care-i pune la îndemână materialul. Întotdeauna însă demersul lui constă în trecerea de la efectele date la cauzele lor, ce se-nfățișează abia astfel ca obiecte în spațiu. Pentru aceasta, premisa o constituie legea cauzalității, care trebuie adusă cu sine de intelectul însuși, tocmai fiindcă ea nu i-a parvenit niciodată din exterior. Dacă legea cauzalității este totuși prima condiție a oricărei intuiții empirice, însă aceasta este forma sub care apare orice experiență exterioară, cum poate oare ea să derive abia din experiență, a cărei premisă esențială este ea însăși? — Tocmai pentru că așa ceva nu e deloc cu putință, iar filozofia lui Locke suprimase orice aprioritate, Hume

a tăgăduit întreaga realitate a conceptului de cauzalitate. Atunci el a menționat deja (în cel de-al șaptelea eseu din a sa *Cercetare asupra intelectului omenesc*) două ipoteze false, ce au fost readuse-n discuție în zilele noastre: una referitoare la efectul voinței asupra membrelor trupului; cealaltă, potrivit căreia rezistența pe care corpurile o opun la presiunea noastră asupra lor constituie originea și prototipul conceptului de cauzalitate. Hume le contestă pe amândouă în felul lui și-n contextul propriu. Însă eu le resping astfel: între actul de voință și acțiunea trupului nu există absolut nici o legătură cauzală, ci ambele sunt nemijlocit unul și același lucru, care este perceput de două ori: o dată la nivelul conștiinței de sine sau al simțului intern, ca act de voință; și, totodată, la nivelul intuiției spațiale exterioare a creierului, ca acțiune a trupului (cf. *Lumea ca voință și reprezentare*, ediția a treia, vol. 2, p. 41). Cea de-a doua ipoteză este falsă în primul rând pentru că, așa cum am arătat detaliat mai sus, o simplă senzație tactilă nu este încă în stare să furnizeze o intuiție obiectivă, și cu atât mai puțin conceptul de cauzalitate; niciodată acesta nu poate rezulta numai din senzația unui efort fizic zădărnicit, care survine adesea chiar și fără o cauză externă; și în al doilea rând, pentru că presiunea noastră asupra unui obiect exterior, întrucât ea trebuie să aibă un motiv, presupune deja perceperea acestuia, ceea ce implică însă cunoașterea cauzalității. — Dar independența conceptului de cauzalitate față de orice experiență a putut fi demonstrată temeinic numai prin aceea că mai sus am dovedit dependența oricărei experiențe față de el, conform întregii ei posibilități. În § 23 voi demonstra că argumentația prezentată de Kant în același scop este falsă.

Aici este momentul să atrag atenția și asupra faptului că facilitarea intuiției empirice de către legea cauzalității, de

care suntem conștienți înaintea oricărei experiențe, fie n-a fost înțeleasă de Kant, fie a fost ocolită dinadins, deoarece nu se potrivea cu intențiile lui. În *Critica rațiunii pure*, raportul dintre cauzalitate și intuiție nu este discutat în teoria elementară, ci într-un loc unde nu l-am căuta, în speță în capitolul despre paralogismele rațiunii pure, și anume în „Critica celui de-al patrulea paralogism al psihologiei transcendentale", doar în prima ediție (pp. 367 ș.u.). Până și faptul că i-a repartizat acest loc dezbaterii respective arată că, investigând acel raport, el a avut permanent în vedere numai trecerea de la fenomen la lucrul în sine, dar nu și geneza intuiției înseși. Drept urmare, el spune aici că, existența unui obiect real, exterior nouă, nu este dată direct la nivelul percepției, ci este concepută suplimentar, ca o cauză externă a acesteia, și deci poate fi dedusă. Dar cine procedează așa este, din punctul lui de vedere, un realist transcendental și, prin urmare, a apucat-o pe un drum greșit. Căci prin „obiect exterior" Kant înțelege încă de-aici lucrul în sine. În schimb, idealistul transcendental se oprește la percepția unui real empiric, adică a ceva existent în spațiul exterior nouă, fără a trebui să deducă mai întâi o cauză a percepției, pentru a-i conferi realitate acesteia. Vasăzică, *percepția* este la Kant ceva complet nemijlocit, care se realizează fără nici un ajutor din partea nexusului cauzal și deci a intelectului; el o identifică de-a dreptul cu senzația. Fapt dovedit de următorul pasaj (*op. cit*., p. 371): „Eu am tot atât de puțin nevoie să fac deducții cu privire la realitatea obiectelor exterioare", precum și de acesta (p. 372): „Se poate admite, ce-i drept, că" etc. Din aceste pasaje rezultă absolut clar că la el *percepția* lucrurilor exterioare în spațiu este anterioară oricărei aplicări a legii cauzalității, ce nu-și găsește, așadar, locul la nivelul percepției ca element și condiție a acesteia;

din punctul lui de vedere, simpla senzație este numaidecât percepție. Doar în măsura în care ne interesăm de ceea ce poate fi *în afara noastră*, în sens *transcendental* vorbind, deci de însuși lucrul în sine, cauzalitatea e pusă în discuție în cazul intuiției. Kant presupune apoi că legea cauzalității există și este posibilă numai la nivelul reflecției, așadar al cunoașterii conceptuale, abstracte și clare, fără a bănui, prin urmare, că aplicarea acestei legi *premerge oricărei reflecții*, așa cum se întâmplă totuși în mod evident, și anume în cazul intuiției sensibile empirice, care nu s-ar realiza niciodată pe altă cale, după cum o dovedește incontestabil analiza pe care am întreprins-o mai sus în legătură cu aceasta. De aceea Kant va fi lăsat fără nici o explicație geneza intuiției empirice; ea apare la el ca printr-o minune, o chestiune exclusivă a simțurilor, și coincide deci cu senzația. Doresc mult ca un cititor reflexiv să cerceteze pasajul kantian pomenit, spre a pricepe că interpretarea mea asupra întregului context și demers este mult mai judicioasă. Acea opinie kantiană extrem de deficitară s-a perpetuat de-atunci în literatura filozofică, fiindcă nimeni nu s-a încumetat s-o lezeze, iar eu a trebuit să fac primul ordine aici, ceea ce era necesar pentru a aduce lumină în mecanismul cunoașterii.

De altfel, prin modul în care am corectat această chestiune, opinia fundamental idealistă prezentată de Kant n-a pierdut absolut nimic, ci mai degrabă a câștigat, în măsura în care la mine cerința legii cauzale răsare și se stinge la nivelul intuiției empirice, ca produs al acesteia, și deci nu mai poate fi validată în vederea unui interes complet transcendent pentru lucrul în sine. Fiindcă, dacă revenim la teoria mea de mai sus privitoare la intuiția empirică, constatăm că prima informație ce i se adresează, senzația, este ceva absolut subiectiv, un proces în cadrul organismului, deoarece e situat

sub piele. Locke a demonstrat deja în mod amănunțit și temeinic faptul că aceste senzații ale organelor de simț, chiar presupunând că sunt stimulate de cauze externe, nu pot avea totuși absolut nici o asemănare cu natura acestora – zahărul n-are nici o asemănare cu însușirea de a fi dulce și nici trandafirul cu culoarea roșie. Până și faptul că ele trebuie să aibă măcar în genere o cauză externă se bazează pe o lege a cărei origine se află în noi, în creierul nostru, așa cum se poate demonstra; deci, până la urmă, acesta nu este mai puțin subiectiv decât senzația însăși. Într-adevăr, *timpul*, această primă condiție a posibilității oricărei *schimbări* – deci și a aceleia cu prilejul căreia poate fi aplicat mai întâi conceptul de cauzalitate –, și, nu mai puțin, *spațiul*, care face posibilă în primul rând transpunerea în exterior a unei cauze ce se înfățișează după aceea ca obiect, sunt forme subiective ale intelectului, așa cum a demonstrat convingător Kant. Prin urmare, găsim în noi toate elementele intuiției empirice; ele nu conțin nimic care să trimită la ceva absolut diferit de noi, la un lucru în sine. — Dar și mai mult: prin conceptul de *materie* gândim ceea ce mai rămâne din corpuri după ce le despuiem de forma și de toate calitățile lor specifice; tocmai de aceea, acest demers trebuie să fie la fel, absolut identic, în cazul tuturor corpurilor. Or, acele forme și calități suprimate de noi nu sunt altceva decât *modul de acțiune* particular și bine definit al corpurilor, mod ce constituie chiar diversitatea lor. Deci, dacă facem abstracție de acesta, ceea ce mai rămâne atunci este *simpla eficiență în genere*, acțiunea pură ca atare, cauzalitatea însăși, concepută obiectiv – așadar, reflexia propriului nostru intelect, imaginea proiectată în exterior a singurei lui funcții, iar materia este pe de-a-ntregul pură cauzalitate; esența ei este acțiune în genere (cf. *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 1, § 4,

p. 9, și vol. 2, pp. 48 ș.u.). Tocmai de aceea materia pură nu poate fi intuită, ci doar gândită; ea este ceva conceput suplimentar pentru orice realitate, ca fundament al ei. Căci cauzalitatea pură, simpla acțiune fără un anumit mod de acțiune, nu poate fi dată intuitiv, deci nu poate apărea în nici o experiență. — Materia nu este așadar decât corespondentul obiectiv al intelectului pur, și anume cauzalitatea în genere, și nimic altceva; așa cum intelectul este cunoașterea nemijlocită a cauzei și efectului în genere, și nimic altceva. Tocmai de aceea însă, asupra materiei înseși nu mai poate fi aplicată legea cauzalității; adică materia nu poate nici să apară, nici să dispară, ci este și persistă. Întrucât orice variație a accidentelor (a formelor și calităților), adică orice apariție și dispariție, survine numai datorită cauzalității, dar materia însăși este cauzalitatea pură, luată ca atare și concepută obiectiv, ea nu-și poate exercita forța asupra ei înseși; așa cum ochiul poate vedea totul, dar nu și pe sine. Deoarece apoi „substanța“ este identică cu materia, se poate spune: *substanța* este *acțiune*, concepută *in abstracto*, iar *accidentul* este modul de acțiune particular, acțiunea *in concreto*. — Iată deci rezultatele la care conduce idealismul autentic, adică transcendental. Am demonstrat în principala mea operă că la lucrul în sine, adică la ceea ce există în genere, chiar și-n afara reprezentării, nu putem ajunge pe calea reprezentării, ci în acest scop trebuie s-o apucăm pe un cu totul alt drum, care trece prin interiorul lucrului și ne deschide fortăreața printr-un fel de trădare.

Ar fi o evidentă șicană și nimic altceva dacă am compara cumva sau chiar am identifica soluția onestă și profundă – oferită aici pentru intuiția empirică în elementele ei, care se dovedesc a fi în întregime subiective – cu egalitățile algebrice dintre eu și non-eu ale lui Fichte, precum și cu

pseudodemonstrațiile lui sofistice, care au nevoie de un înveliș neinteligibil, ba chiar absurd, pentru a înșela cititorul cu expunerile în care eul urzește din el însuși non-eul, pe scurt, cu toate farsele vidului științei.• Protestez împotriva oricărei comuniuni cu acest Fichte, așa cum a făcut-o și Kant în mod public și expres într-un anunț *ad hoc*, publicat în *Jenaische Literatur-Zeitung* (Kant, „Declarație despre doctrina științei a lui Fichte", în *Intelligenzblatt*, supliment la *Jenaische Literatur-Zeitung*, 1799, nr. 109). Oricât ar vorbi hegelienii și alți ignoranți de felul ăsta despre filozofia lui Kant-Fichte, există o filozofie kantiană și o fanfaronadă fichteană – aceasta este adevărata situație și așa va rămâne, în ciuda tuturor lăudătorilor Răului și disprețuitorilor Binelui, de care patria germană duce mai puțin lipsă decât oricare alta.

§ 22
Despre obiectul nemijlocit

Senzațiile fizice sunt așadar cele care furnizează primele informații pentru aplicarea legii cauzale; tocmai de aceea, ele se află la originea intuiției acestei clase de obiecte, ale cărei natură și existență se datorează numai funcției intelectului, exercitată în acest mod.

În măsura în care însă trupul organic este punctul de plecare pentru intuiția tuturor celorlalte obiecte, fiind deci intermediarul acestora, îl numisem în prima ediție a acestei disertații *obiectul nemijlocit*; totuși acest termen poate fi valabil doar într-un sens foarte impropriu. Căci, deși per-

• Joc de cuvinte ironic, bazat pe pronunția aproape identică a termenilor *Wissenschaftslehre* = doctrina științei, consacrată de Fichte, și *Wissenschaftsleere* = vidul științei.

cepția senzațiilor lui este pur și simplu nemijlocită, totuși el însuși încă nu apare astfel ca obiect, ci totul continuă să rămână subiectiv, și anume senzație. De la aceasta pornește intuiția celorlalte obiecte, înțelese drept cauze ale unor asemenea senzații, după care ele se înfățișează ca obiecte; dar nu el însuși, căci aici el îi furnizează conștiinței simple senzații. Obiectiv, așadar, în calitate de obiect, și el e cunoscut doar *mijlocit*, deoarece, asemenea tuturor celorlalte obiecte, el se înfățișează în intelect sau în creier (ceea ce este *totuna*), ca o cauză cunoscută a unui efect dat în mod subiectiv și, tocmai prin aceasta, apare *obiectiv*; ceea ce se poate întâmpla numai datorită faptului că unele părți ale lui acționează asupra propriilor simțuri; deci, ochiul vede trupul, mâna îl pipăie ș.a.m.d., iar pe baza acestor informații creierul sau intelectul îl construiește spațial și pe el, la fel ca pe celelalte obiecte, conform formei și alcătuirii lui. — Prezența nemijlocită a reprezentărilor acestei clase în conștiință depinde, prin urmare, de poziția pe care ele o dobândesc de fiecare dată față de trupul subiectului atoatecunoscător, în cadrul lanțului de cauze și efecte, care leagă totul.

§ 23
Combaterea demonstrației kantiene privitoare la aprioritatea conceptului de cauzalitate

Expunerea valabilității universale a legii cauzalității pentru orice experiență, a aprioricității și a limitării ei, care rezultă tocmai din aceasta, la posibilitatea experienței constituie principalul obiect al *Criticii rațiunii pure*. Totuși nu pot fi de acord cu demonstrația dată acolo în privința aprioricității acestui principiu. În esență, ea este următoarea: „Prin

sinteza diversității cu ajutorul imaginației, sinteză necesară oricărei cunoașteri empirice, ajungem la succesiune, care nu este însă determinată; adică nu se precizează care dintre cele două stări percepute este anterioară nu numai în imaginația mea, ci și în obiect. Însă o anumită ordine a acestei succesiuni, singura prin care ceea ce e perceput devine experiență, adică e-ndreptățită să emită judecăți obiectiv valabile, apare abia odată cu conceptul intelectului pur privitor la cauză și efect. Așadar, principiul legăturii cauzale este condiția posibilității experienței și, ca atare, ne este dat *a priori*" (vezi *Critica rațiunii pure*, ediția I, p. 201; ediția a V-a, p. 246).

Prin urmare, ordinea succesiunii schimbărilor obiectelor reale trebuie cunoscută ca fiind obiectivă în primul rând prin intermediul cauzalității acesteia. Kant repetă și lămurește această afirmație în *Critica rațiunii pure*, în special în „Cea de-a doua analogie a experienței" (ediția I, p. 189; mai complet, în ediția a V-a, p. 232), iar apoi în finalul „Celei de-a treia analogii", pasaj pe care rog să-l recitească oricine vrea să înțeleagă ceea ce urmează. Kant afirmă aici peste tot că *obiectivitatea succesiunii reprezentărilor*, pe care el o declară ca fiind concordantă cu succesiunea obiectelor reale, este cunoscută numai datorită regulii după care ele se succedă, adică datorită legii cauzalității; că deci, prin simpla mea percepție, relația obiectivă dintre fenomenele succesive rămâne total indeterminată, deoarece atunci percep doar succesiunea reprezentărilor mele, însă succesiunea aprehendării mele nu mă îndreptățește să judec succesiunea care se petrece la nivelul obiectului, dacă judecata mea nu se bazează pe legea cauzalității; și-n plus, deoarece în aprehendarea mea succesiunea percepțiilor s-ar putea petrece și în ordine complet inversă, câtă vreme nu există nimic care s-o determine ca fiind obiectivă. Pentru a lămuri această

afirmație el dă exemplul unei case ale cărei părți le poate privi în orice succesiune, de pildă de sus în jos și de jos în sus, caz în care determinarea succesiunii ar fi așadar pur subiectivă, fără a fi întemeiată în vreun obiect, pentru că ea depinde de liberul lui arbitru. Iar în antiteză, prezintă modul în care percepe o corabie ce coboară pe un fluviu și pe care o percepe mai întâi în amonte și apoi, succesiv, tot mai în aval, fără a putea modifica percepția succesiunii pozițiilor corabiei; de aceea, el derivă aici succesiunea subiectivă a aprehendării lui din succesiunea obiectivă a fenomenului, pe care, drept urmare, o numește *eveniment*. În schimb, eu susțin *că cele două cazuri nu sunt deloc diferite, că amândouă sunt evenimente*, a căror cunoaștere este obiectivă, adică o cunoaștere a schimbării unor obiecte reale, care sunt cunoscute ca atare de subiect. *Ambele sunt schimbări ale poziției a două corpuri unul față de altul*. În primul caz, unul dintre aceste corpuri este propriul trup al privitorului, și anume numai o parte a acestuia, adică ochiul, iar celălalt este casa, în raport cu ale cărei părți poziția ochiului se schimbă succesiv. În cel de-al doilea caz, corabia își schimbă poziția față de fluviu; deci avem o schimbare între două corpuri. Ambele sunt evenimente: singura deosebire este că în primul caz schimbarea pornește de la propriul trup al privitorului, ale cărui senzații constituie, ce-i drept, punctul de plecare al tuturor percepțiilor acestuia, dar care nu este mai puțin un obiect între alte obiecte, fiind deci subordonat legilor lumii fizice obiective. Mișcarea trupului său în funcție de propria-i voință este pentru el, în măsura în care se comportă ca pur cunoscător, doar un fapt perceput empiric. Ordinea succesiunii schimbării ar putea fi inversată în cel de-al doilea caz, ca și în primul, de îndată ce privitorul ar avea puterea atât să tragă corabia în amonte, cât și să-și

deplaseze ochii într-o direcție opusă celei dintâi. Căci din faptul că succesiunea percepțiilor părților casei depinde de liberul său arbitru, Kant vrea să conchidă că ea nu este una obiectivă și nu e un eveniment. Dar deplasarea privirii lui dinspre acoperiș către pivniță este un eveniment, iar cea în direcție inversă, de la pivniță la acoperiș, un al doilea, la fel ca și trecerea corabiei. Aici nu există nici o deosebire; după cum, relativ la faptul de a fi un eveniment sau nu, nu este o deosebire dacă eu trec prin fața unui șir de soldați sau ei prin fața mea; ambele sunt evenimente. Dacă privesc țintă de pe țărm o corabie care trece aproape de acesta, curând mi se va părea că țărmul se deplasează cu mine, iar corabia stă pe loc; aici, deși mă înșel în privința cauzei schimbării relative a locului, fiindcă mișcarea o atribui unui fals obiect, cunosc totuși în mod obiectiv și corect succesiunea reală a pozițiilor relative ale trupului meu față de corabie. În cazul prezentat de el, nici Kant n-ar fi crezut că descoperă o deosebire dacă s-ar fi gândit că trupul lui este un obiect printre alte obiecte și că succesiunea intuițiilor sale empirice depinde de succesiunea influențelor altor obiecte asupra trupului său; prin urmare, aceasta este obiectivă, are loc printre obiecte, *în mod nemijlocit* (dar nu și mijlocit) și independent de liberul-arbitru al subiectului; în consecință, poate fi cunoscută foarte bine, fără ca obiectele succesive care îi influențează trupul să se afle într-o relație cauzală între ele.

Kant spune: timpul nu poate fi perceput; deci, din punct de vedere empiric, nu poate fi percepută obiectiv nici o succesiune a reprezentărilor, adică nu este posibil ca schimbările fenomenelor să se deosebească de schimbările reprezentărilor pur subiective. Numai datorită legii cauzalității, care este o regulă potrivit căreia stările se succedă, poate fi

cunoscută obiectivitatea unei schimbări. Iar rezultatul afirmației sale ar fi că nu percepem obiectiv absolut nici o succesiune temporală, exceptând-o pe cea a cauzei și efectului, și că orice altă succesiune a fenomenelor, percepută de noi, este determinată așa, iar nu altfel, doar de liberul nostru arbitru. Împotriva tuturor acestor afirmații trebuie să invoc faptul că fenomenele se pot *succeda* foarte bine, fără *a se produce unele din altele*. Iar aceasta nu contravine deloc legii cauzalității. Căci rămâne cert că orice schimbare este efectul alteia întrucât acest lucru este stabilit *a priori*; dar ea nu urmează doar unei singure schimbări, care e cauza ei, ci le succedă pe toate celelalte, care sunt concomitente cu acea cauză și cu care ea nu se află într-o relație cauzală. Ea nu este percepută de mine chiar în succesiunea unei serii de cauze, ci într-o cu totul alta, care, drept urmare, nu este însă mai puțin obiectivă și se deosebește foarte mult de una subiectivă, dependentă de liberul meu arbitru, așa cum este, de pildă, cea a fantasmelor mele. Succesiunea temporală a evenimentelor care nu se găsesc într-o relație cauzală este tocmai ceea ce se numește *contingență*, termen ce provine de la concomitența, coincidența lucrurilor lipsite de legătură; tot astfel, τὸ συμβεβηκός [ceea ce survine întâmplător] provine de la συμβαίνειν [coincidență] (*cf.* Aristotel, *Analitica secundă*, 1, 4). Ies în fața ușii de la casă și după aceea de pe acoperiș cade o țiglă care mă nimerește; astfel, între căderea țiglei și ieșirea mea din casă nu există nici o relație cauzală, dar, în aprehendarea mea, succesiunea potrivit căreia ieșirea mea a premers căderii țiglei este determinată totuși obiectiv, iar nu subiectiv, prin liberul meu arbitru, care, altminteri, ar fi preferat, pesemne, succesiunea inversă. Tot așa, succesiunea sunetelor unei melodii este determinată obiectiv, iar nu subiectiv de mine, ca ascultător. Cine va spune însă că

sunetele melodiei se succedă conform legii cauzei și efectului? Chiar și succesiunea zilei și a nopții este cunoscută, fără îndoială, obiectiv de noi, dar cu siguranță nu interpretăm relația lor ca fiind una de la cauză la efect, iar până la Copernic lumea a greșit în privința cauzei lor comune, fără ca prin aceasta să fi avut de suferit cunoașterea corectă a succesiunii lor. Astfel este respinsă, în treacăt fie spus, și ipoteza lui Hume; deoarece această succesiune a zilei și a nopții – care este cea mai veche și se manifestă fără excepție – n-a ademenit totuși pe nimeni, care să le considere, din obișnuință, ca fiind într-o relație de la cauză la efect.

Kant spune, în locul citat, că o reprezentare arată o realitate obiectivă (adică se diferențiază totuși de niște simple fantasme) numai prin faptul că noi cunoaștem legătura necesară, subordonată unei reguli (legii cauzale), dintre ea și alte reprezentări, precum și locul ocupat de ea într-o anumită ordine a relației cauzale dintre reprezentările noastre. Însă pentru cât de puține reprezentări cunoaștem locul pe care li-l conferă legea cauzală în seria de cauze și efecte! Și totuși, știm mereu să facem distincția între cele obiective și cele subiective, între obiectele reale și fantasme. În somn, când creierul se izolează de sistemul nervos periferic și, prin aceasta, de impresiile exterioare, nu putem face distincția respectivă; de aceea, în timp ce visăm, socotim fantasmele drept obiecte reale și recunoaștem eroarea abia când ne trezim, adică atunci când reapare sensibilitatea nervoasă și, odată cu ea, lumea exterioară reintră în conștiință, cu toate că și-n vis, câtă vreme acesta nu se întrerupe, legea cauzalității își afirmă drepturile, numai că deseori ei i se atribuie greșit un material imposibil. Aproape că îți vine să crezi că, în pasajul de mai sus, Kant s-a aflat sub influența lui Leibniz, oricât de mult i se opune în rest acestuia prin întreaga lui filozofie; dacă ținem seama

anume de faptul că în *Nouveaux essais sur l'endendement* (cartea 4, cap. 2, § 14) se găsesc afirmații foarte asemănătoare; de exemplu: „La vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui les distingue des songes... Le vrai critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous." [Adevărul lucrurilor sensibile constă doar în legătura dintre fenomene; ea trebuie să aibă temeiul ei, fapt care le deosebește de vise... Adevăratul criteriu în materie de lucruri sensibile este legătura dintre fenomene; ea garantează adevărurile propriu-zise cu privire la lucrurile sensibile din afara noastră.]

În toată această demonstrație privitoare la aprioritatea și necesitatea legii cauzale pornind de la premisa că noi am cunoaște numai prin intermediul ei succesiunea obiectivă a schimbărilor și că ea constituie astfel condiția experienței, Kant a făcut, neîndoielnic, o eroare extrem de ciudată și atât de evidentă încât nu poate fi explicată decât drept consecința aprofundării de către el a componentei apriorice a cunoașterii noastre, fapt care l-a făcut să piardă din vedere ceea ce, altminteri, ar fi trebuit să vadă oricine. Singura demonstrație corectă a aprioritații legii cauzalității am oferit-o în § 21. Aceasta este confirmată în fiecare moment prin certitudinea de nezdruncinat cu care oricine așteaptă ca experiența să se producă în toate cazurile potrivit acestei legi, adică e confirmată de caracterul apodictic pe care-l atribuim acesteia și care se deosebește de orice altă certitudine bazată pe inducție – de pildă cea a legilor naturale, cunoscute de noi empiric – prin faptul că ne este imposibil chiar să ne imaginăm că această lege ar admite vreo excepție în lumea experienței. De exemplu, putem să ne

imaginăm că legea gravitației ar înceta să acționeze cândva, nu însă că acest lucru s-ar produce fără o cauză.

În demonstrația sa, Kant a făcut o eroare opusă celei a lui Hume. Fiindcă acesta din urmă a definit tot ce se produce drept o simplă succesiune; în schimb, Kant afirmă că orice succesiune trebuie cu necesitate să fie ceva ce se produce. Desigur, intelectul pur poate înțelege doar *ceea ce se produce*; simpla *succesiune* însă o pricepe la fel de puțin ca deosebirea dintre dreapta și stânga, deoarece aceasta, exact ca și succesiunea, poate fi sesizată numai prin intermediul sensibilității pure. Succesiunea evenimentelor în timp poate fi cunoscută totuși empiric (ceea ce Kant tăgăduiește în locul citat) la fel de bine precum alăturarea lucrurilor în spațiu. Dar *modul în care* ceva *urmează* după altceva în timp poate fi explicat la fel de puțin ca și modul în care ceva *se produce* din altceva; prima cunoștință este dată și condiționată de sensibilitatea pură, pe când cea de-a doua de intelectul pur. Declarând că succesiunea obiectivă a fenomenelor este cognoscibilă numai pe firul călăuzitor al cauzalității, Kant cade însă în aceeași greșeală pe care i-o reproșează lui Leibniz (*Critica rațiunii pure*, ediția I, p. 275; ediția a V-a, p. 331), și anume că „intelectualizează formele sensibilității". — Cât privește succesiunea, opinia mea este următoarea: din forma temporală ce aparține sensibilității pure derivăm cunoașterea simplei *posibilități* a succesiunii. Succesiunea obiectelor reale, a cărei formă este tocmai timpul, o cunoaștem empiric și, prin urmare, o considerăm *reală*. Însă *necesitatea* unei succesiuni a două stări, adică a unei schimbări, o cunoaștem numai intelectual, prin intermediul cauzalității; iar faptul că avem conceptul de necesitate a unei succesiuni constituie deja o dovadă că legea cauzalității nu este una cunoscută empiric, ci ne e dată *a priori*. Principiul rațiunii suficiente în genere este expresia formei fundamentale a unei legături necesare

între toate obiectele noastre, adică între reprezentări; această formă, situată în centrul capacității noastre de cunoaștere, este forma comună a tuturor reprezentărilor și singura origine a conceptului de *necesitate*, care nu are alt conținut și altă justificare decât apariția succesiunii, odată ce este admis temeiul ei. Faptul că în clasa de reprezentări pe care o avem acum în vedere și unde acel principiu apare ca lege a cauzalității, tot el determină succesiunea temporală provine din aceea că timpul constituie forma acestor reprezentări; deci, legătura necesară apare aici ca regulă a succesiunii. În alte forme ale principiului rațiunii suficiente, legătura necesară, pe care el o pretinde pretutindeni, ne va apărea sub cu totul alte forme decât timpul și, prin urmare, nu ca o succesiune, dar va păstra întotdeauna caracterul unei legături necesare; astfel se dezvăluie identitatea principiului rațiunii suficiente, în toate formele lui, sau, mai curând, unitatea rădăcinii tuturor legilor a căror expresie este principiul respectiv.

În cazul în care contestata afirmație kantiană ar fi corectă, am cunoaște *realitatea* succesiunii numai pe baza *necesității* ei; dar aceasta ar presupune un intelect capabil să cuprindă simultan toate seriile de cauze și efecte, prin urmare unul atoatecunoscător. Kant i-a impus intelectului imposibilul, doar pentru a avea nevoie de mai puțină sensibilitate.

Cum se împacă afirmația kantiană că obiectivitatea succesiunii este cunoscută numai pe baza necesității succesiunii cauză-efect cu aceea potrivit căreia criteriul empiric – care dintre cele două stări este cauza și care-i efectul – îl constituie doar succesiunea? (*Critica rațiunii pure*, ediția I, p. 203; ediția a V-a, p. 249) Cine nu vede că aici lucrurile se învârtesc în cel mai evident cerc?

Dacă obiectivitatea succesiunii ar fi cunoscută numai pe baza cauzalității, ea ar putea fi concepută doar ca atare și n-ar fi nimic altceva decât aceasta. Căci, dacă ea ar fi și

altceva, ar avea și alte caracteristici distinctive, în funcție de care ar putea fi cunoscută, adică tocmai ceea ce contestă Kant. Așadar, în cazul în care Kant ar avea dreptate, nu s-ar putea spune: „Această stare este efectul celeilalte; de aceea îi succedă." Căci succesiunea și faptul de a fi efect ar fi unul și același lucru, iar principiul respectiv ar fi tautologic. Totodată, după anularea deosebirii dintre succesiune și producere, ar avea din nou dreptate Hume, care a definit orice producere drept simplă succesiune, tăgăduind astfel și el acea deosebire.

Demonstrația kantiană s-ar putea reduce deci la faptul de a cunoaște empiric doar *realitatea* succesiunii; deoarece cunoaștem însă și *necesitatea* succesiunii în anumite serii de evenimente și știm chiar înaintea oricărei experiențe că fiecare eveniment posibil trebuie să ocupe un loc determinat într-una dintre aceste serii, de aici rezultă realitatea și aprioritatea legii cauzalității, iar pentru aceasta din urmă demonstrația oferită mai sus, în § 21, este singura corectă.

Cu teoria kantiană, potrivit căreia succesiunea obiectivă este posibilă și cognoscibilă doar printr-o relație cauzală, merge în paralel o alta, și anume că simultaneitatea este posibilă și cognoscibilă numai printr-o interacțiune; ea este expusă în *Critica rațiunii pure* sub titlul „Cea de-a treia analogie a experienței" [„Principiul simultaneității după legea acțiunii reciproce sau a comunității", ediția I, pp. 211–218; ediția a II-a, pp. 256–265). Aici Kant ajunge să spună că „simultaneitatea fenomenelor care nu interacționează, ci sunt separate, eventual, printr-un spațiu gol nu este obiectul unei percepții posibile" (aceasta ar fi o dovadă *a priori* că între stelele fixe nu există spațiu gol) și că „lumina, care *joacă între* ochiul nostru și corpurile cerești" (formulare ce denaturează înțelegerea, de parcă nu doar lumina stelelor ar acționa asupra ochilor noștri, ci și aceștia asupra lor), „poate efectua o comunitate imediată între noi și aceste

corpuri și le dovedește astfel simultaneitatea". Ceea ce este fals chiar din punct de vedere empiric, deoarece contemplarea unei stele fixe nu dovedește în nici un caz că ea există acum, simultan cu privitorul, ci cel mult că a existat cu ani în urmă, deseori cu mii de ani în urmă. De altfel, această teorie kantiană depinde de cea dintâi, doar că ea e mult mai ușor de întrevăzut; totodată, mai sus, în § 20, s-a vorbit deja despre nulitatea întregului concept de interacțiune.

Această contestare a demonstrației kantiene aflate în discuție poate fi comparată, dacă vrem, cu două atacuri anterioare asupra acesteia, și anume cel al lui Feder în cartea lui *Despre spațiu și cauzalitate*, § 29, și cel al lui Gottlieb Ernst Schulze în a sa *Critică a filozofiei teoretice*, vol. 2, pp. 422 ș.u.

Nu fără mare sfială am îndrăznit în 1813 [în prima ediție a acestei scrieri] să aduc obiecții la o teorie esențială, care trece drept demonstrată și este reluată chiar în cele mai noi scrieri (de exemplu, Fries, *Critica rațiunii*, vol. 2, p. 85); ea aparține acelui om a cărui profunzime o prețuiesc și căruia îi datorez atâtea lucruri importante, încât spiritul lui îmi poate spune cuvintele lui Homer:

Ἀχλὺν δ᾽ αὖ τοι ἀπ᾽ὀφθαλμῶν ἔλον, ἥ πρὶν ἐπῆεν.

[Ba de pe ochi ți-am luat și negura ce-i aburise.
Iliada, 5, 126.•]

§ 24
Despre utilizarea abuzivă a legii cauzalității

În urma analizelor noastre de până acum săvârșim un asemenea abuz ori de câte ori legea cauzalității este aplicată la altceva decât la *schimbările* din lumea materială ce ne este

• *Iliada*, trad. de George Murnu, ELU, București, 1967.

dată empiric; de pildă, asupra forțelor naturale, grație cărora abia sunt posibile astfel de schimbări în genere; sau asupra materiei *unde* se petrec acestea; sau asupra totalității universului, căruia trebuie să i se atribuie în acest scop o existență absolut obiectivă, necondiționată de intelectul nostru; și încă în alte felurite moduri. Trimit aici la cele spuse în legătură cu aceasta în *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 2, cap. 4, pp. 42 ș.u. La originea acestui abuz stă în orice caz fie faptul că înțelegem în sens *prea larg* conceptul de cauză, ca nenumărate alte concepte metafizice și morale, fie faptul că uităm că, deși legea cauzalității este o premisă pe care o aducem pe lume odată cu noi și care face posibilă intuiția lucrurilor din afara noastră, totuși tocmai acest lucru nu ne îndreptățește să validăm un asemenea principiu rezultat din mecanismul capacității noastre de cunoaștere, socotindu-l în plus și în mod independent de aceasta, ca fiind în sine ordinea eternă a lumii și a tot ceea ce există.

§ 25
Timpul schimbării

Întrucât principiul rațiunii suficiente a devenirii se aplică numai în cazul *schimbărilor*, nu se poate să nu amintim aici că filozofii antici au adus deja în discuție problema timpului în care se petrece schimbarea. Fiindcă ea n-ar putea avea loc câtă vreme există încă starea anterioară și nici după ce a survenit deja cea nouă; iar dacă indicăm un timp aparte între cele două, în acest răstimp corpul n-ar fi nici în prima stare, nici în cea de-a doua; de pildă, un muribund n-ar fi nici mort, nici viu, sau un corp n-ar fi nici în repaus, nici în mișcare, ceea ce ar fi absurd. În această privință, scrupule

și subtilități pedante se găsesc laolaltă în Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, cartea 9, 267–271, și *Pyrrhoniae hypotyposes*, 3, cap. 14, și ceva din acestea în Gellius, *Noctes Atticae*, cartea 6, cap. 13. — Platon expediase destul de *cavalièrement* [fără menajamente] acest aspect dificil în *Parmenide* [21, 156d], când susține că schimbarea se petrece *brusc* și nu ocupă *absolut nici un timp*; ea este în ἐξαίφνης (*in repentino*) [bruscă], ceea ce el numește o ἄτοπος φύσις ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα [o natură ciudată, care nu există în timp], deci o stranie natură atemporală (dar care survine în timp).

Ingeniozității lui Aristotel i s-a rezervat, așadar, sarcina de a clarifica această chestiune dificilă; ceea ce el a făcut temeinic și amănunțit în „Cartea a VI-a" a *Fizicii*, cap. 1–8. Demonstrația sa, potrivit căreia nici o schimbare nu se produce brusc (acel ἐξαίφνης platonician), ci de fiecare dată numai treptat, deci ocupa un anumit timp, este făcută în totalitate pe fundamentul intuiției pure *a priori* a timpului și a spațiului, dar se încheie și foarte subtil. Esențialul acestei foarte lungi demonstrații s-ar putea reduce în orice caz la următoarele principii. A se învecina înseamnă a avea în comun extremitățile reciproce; în consecință, se pot învecina doar două lucruri întinse, nu două indivizibile (fiindcă, altminteri, ele ar fi *unul*); așadar, numai liniile, nu și simplele puncte. Apoi acestea sunt transpuse din spațiu în timp. Așa cum între două puncte există mereu și o linie, tot astfel între două momente actuale există mereu și un timp. Or, acesta este timpul schimbării; și anume, când în primul moment actual există *o* stare, iar în cel de-al doilea o alta. Ca orice timp, el se poate diviza la infinit; prin urmare, ceea ce se schimbă în el parcurge infinite stadii, prin care din starea inițială rezultă treptat cea de-a doua. — Pe înțelesul tuturor, chestiunea s-ar explica astfel: între două stări succesive, a

căror diversitate o putem percepe cu simțurile noastre, se află întotdeauna mai multe stări, a căror diversitate nu este perceptibilă pentru noi deoarece starea nou survenită trebuie să fi ajuns la un anumit stadiu sau dimensiune, pentru a fi perceptibilă senzorial. De aceea ei îi premerg stadii inferioare sau întinderi mai reduse, ea rezultă treptat prin parcurgerea rapidă a acestora. Prin termenul de schimbare înțelegem toate acestea la un loc, iar timpul pe care îl ocupă ea este timpul schimbării. Dacă aplicăm aceasta asupra unui corp ce suferă o ciocnire, efectul imediat este o anumită oscilație a părților lui interne, oscilație care izbucnește într-o mișcare exterioară, după ce impulsul s-a propagat prin intermediul ei. — Pornind de la infinita divizibilitate a timpului, Aristotel conchide absolut corect că tot ce are loc în timp, prin urmare și orice schimbare, adică trecerea dintr-o stare în alta, trebuie să fie divizibil la infinit, că, așadar, tot ce apare se compune, de fapt, din părți infinite, transformându-se deci întotdeauna treptat, niciodată brusc. Plecând de la principiile de mai sus și de la geneza treptată a oricărei mișcări, așa cum rezultă ea din acestea, el trage în ultimul capitol al acestei cărți importanta concluzie că nimic care este indivizibil nu se poate mișca; în consecință, nici simplul *punct*. Cu aceasta se potrivește foarte bine explicația lui Kant privitoare la materie, cum că ea e „ceea ce se mișcă în spațiu".

Această lege a continuității și a schimbărilor treptate, stabilită și demonstrată, deci, pentru prima dată de Aristotel, o găsim expusă de Kant de trei ori: și anume, în a sa *Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma*, § 14; în *Critica rațiunii pure*, ediția I, p. 207, și ediția a V-a, p. 253, și, în fine, în *Primele principii metafizice ale științei naturii*, la sfârșitul „Observației generale despre mecanică". În toate cele trei locuri el expune problema pe scurt, dar nu atât

de temeinic ca Aristotel, cu care totuși, în esență, este în deplină concordanță; de aceea nu avem îndoieli că aceste idei au fost preluate de Kant direct sau indirect de la Aristotel, deși el nu-l pomenește nicăieri. Principiul aristotelic οὐκ ἔστιν ἀλλήλων ἐχόμενα τὰ νῦν[1] [nu este posibil ca momentele să se învecineze] se găsește redat acolo sub forma: „între două momente există întotdeauna un timp"; enunț la care se poate aduce următoarea obiecție: „Nici între două secole nu există un timp, fiindcă în timp, ca și în spațiu, trebuie să existe o limită pură." — Așadar, în prima și cea mai veche dintre expunerile citate, Kant, în loc de a-l menționa pe Aristotel, vrea să identifice acea teorie prezentată de el cu leibniziana *lex continuitatis*[2] [lege a continuității]. Dacă aceasta ar fi într-adevăr totuna cu cealaltă, ar înseamna că Leibniz a preluat chestiunea de la Aristotel. Or, Leibniz a stabilit mai întâi această *loi de la continuité* (conform propriei declarații din *Opera philosophiae*, p. 189, editio Erdmann) într-o scrisoare către Bayle (*ibidem*, p. 104), unde o numește totuși *principe de l'ordre général* [principiu al ordinii generale], iar prin această denumire oferă un raționament foarte general și imprecis, cu precădere geometric, care n-are legătură directă cu timpul schimbării, pe care nici nu-l amintește.

[1] [Citat aproximativ din *Physica*, 4, 10; 218a 18.]

[2] [După *Nouveaux essais*, 4, 16.]

Capitolul al cincilea

Despre a doua clasă de obiecte pentru subiect și despre ipostaza principiului rațiunii suficiente, dominantă în ea

§ 26

Explicație privitoare la această clasă de obiecte

Singura deosebire esențială dintre om și animal, pe care am trecut-o dintotdeauna în contul acelei capacități de cunoaștere absolut specifice și cu totul particulare care este *rațiunea*, se bazează pe faptul că omul are o clasă de reprezentări de care n-are parte nici un animal; ele sunt *noțiunile*, deci reprezentările *abstracte*; în opoziție cu cele intuitive, din care ele sunt totuși derivate. Consecința imediată a acestui fapt este că animalul nici nu vorbește, nici nu râde; însă consecința indirectă o constituie toate lucrurile, numeroase și importante, care evidențiază existența umană în fața celei animale. Căci, odată cu asocierea reprezentării abstracte, și motivația a devenit de un alt tip. Deși acțiunile oamenilor nu se produc cu o necesitate mai puțin strictă decât cele ale animalelor, totuși – prin tipul motivației, în măsura în care ea constă aici în *gânduri* ce fac posibilă *opțiunea* (altfel spus, conflictul conștient dintre motive) – acțiunea intenționată și chibzuită, călăuzită de planuri și maxime, în concordanță cu altele etc., a luat locul simplului impuls datorat unor obiecte intuitive prezente, ceea ce a făcut însă ca viața omului să fie atât de bogată, de artificială și de îngrozitoare, încât, în acest occident care l-a albit și unde nu l-au mai putut

urma străvechile, profundele și adevăratele religii ale patriei sale, omul nu-și mai cunoaște frații, ci are iluzia că animalele ar fi ceva fundamental diferit de el, iar, pentru a-și consolida această iluzie, le numește bestii, dă nume de ocară tuturor funcțiilor vitale, pe care le are în comun cu ele, și pretinde că animalele sunt lipsite de drepturi, împotrivindu-se violent unei identități imperioase între felul lui și al lor de a fi.

Totuși, așa cum tocmai am spus, toată deosebirea constă în faptul că în afara reprezentărilor intuitive, pe care le-am privit în capitolul precedent și de care au parte și animalele, omul adăpostește și reprezentări abstracte, adică derivate din cele intuitive, în creierul său, în principal, mult mai încăpător în această privință. Asemenea reprezentări au fost numite *noțiuni* deoarece fiecare dintre acestea cuprinde în sine sau, mai degrabă, prin ea însăși nenumărate lucruri particulare, fiind deci o *sumă* a lor. Ele pot fi definite și ca *reprezentări provenite din reprezentări*. Căci, la formarea lor, capacitatea de abstractizare descompune reprezentările intuitive complete, tratate în capitolul precedent, în părțile lor componente, spre a le putea concepe separat, fiecare pentru sine, ca fiind diverse calități sau relații ale lucrurilor. În cadrul acestui proces însă, reprezentările își pierd în mod necesar caracterul intuitiv, ca apa ce-și pierde fluiditatea și vizibilitatea, atunci când e descompusă în elementele ei. Căci fiecare calitate astfel separată (abstrasă) poate fi *concepută*, ce-i drept, numai pentru ea însăși, dar nu și *intuită* pentru ea însăși. Formarea unei noțiuni se datorează în genere faptului că mult din ceea ce este dat intuitiv e lăsat deoparte, pentru ca apoi restul să poată fi conceput doar pentru sine; deci ea înseamnă mai puțină concepție decât intuiție. Dacă, privind diferite obiecte intuitive, am lăsat deoparte altceva din fiecare și totuși am păstrat din toate același lucru, atunci

obținem un *genus*, iar restul e *species*. Prin urmare, noțiunea fiecărui *genus* în parte este noțiunea fiecărei *species* pe care o cuprinde după scăderea a tot ceea ce nu le revine *tuturor speciebus*. Dar atunci orice noțiune posibilă poate fi concepută ca un *genus*; de aceea ea este în permanență ceva general și, ca atare, neintuitiv. Tot de aceea ea are o *sferă* care este suma a tot ce poate fi conceput cu ajutorul ei. Cu cât ne înălțăm mai mult abstractizând, cu atât mai mult lăsăm deoparte și cu atât concepem deci mai puțin. Noțiunile cele mai înalte, adică cele mai generale, sunt cele mai golite de conținut și mai sărace; până la urmă, sunt doar păstăi ușoare, ca, de pildă, existența, esența, lucrul, devenirea ș.a.m.d. – în treacăt fie spus, ce pot realiza niște sisteme filozofice urzite numai din astfel de noțiuni și care au drept material doar asemenea păstăi ușoare ale gândurilor? Ele trebuie să fie extrem de goale și de sărace, având așadar rezultate sufocant de plictisitoare.

Or, după cum am spus, întrucât reprezentările sublimate și totodată descompuse în concepte și-au pierdut orice caracter intuitiv, ele s-ar sustrage total conștiinței și nu i-ar rezista deloc în vederea operațiunilor cognitive pe care le are în vedere aceasta, dacă ele n-ar fi fixate și reținute senzorial prin niște semne arbitrare; acestea sunt cuvintele. Așadar, în măsura în care sunt conținutul unui lexicon, constituind deci limba, acestea desemnează întotdeauna reprezentări *generale*, noțiuni, și niciodată lucruri intuitive; în schimb, un lexicon care enumeră lucruri particulare nu conține cuvinte, ci exclusiv nume proprii și este fie unul geografic, fie unul istoric, adică enumeră lucruri izolate ori în spațiu, ori în timp, deoarece, așa cum știu cititorii *mei*, timpul și spațiul constituie *principium individuationis* [principiul individuației]. Chiar dacă ele pot pronunța cuvinte, animalele

n-au limbaj numai fiindcă sunt limitate la reprezentări intuitive și nu sunt capabile de nici o abstracțiune, prin urmare de nici o noțiune; în schimb, ele înțeleg numele proprii. Faptul că această carență este și cea care le împiedică să râdă reiese din teoria mea despre ridicol din „Cartea întâi" a *Lumii ca voință și reprezentare*, § 13, și vol. 2, cap. 8.

Dacă analizăm discursul coerent și mai lung al unui om necultivat, constatăm o asemenea bogăție de forme logice, structuri, expresii, distincții și subtilități de orice tip, exprimate corect, după toate regulile, cu ajutorul formelor gramaticale, al flexiunii și construcțiilor acestora, recurgând frecvent chiar și la *sermo obliquus* [vorbirea indirectă], la diferite moduri verbale etc., încât discursul respectiv stârnește uimirea și trebuie să recunoaștem în el niște cunoștințe foarte extinse și bine articulate. Dobândirea lor s-a produs însă pe baza conceperii lumii intuitive, a cărei întreagă natură trebuie sedimentată în concepte, ceea ce constituie sarcina fundamentală a rațiunii, sarcină pe care ea o poate duce la îndeplinire numai cu ajutorul limbii. Odată cu învățarea acesteia conștientizăm, deci, întregul mecanism al rațiunii, așadar ceea ce este esențial în logică. Evident, aceasta nu se poate întâmpla fără un mare efort spiritual și o atenție concentrată, fără forța pe care le-o conferă copiilor dorința lor de a învăța, care este puternică dacă li se prezintă ce este cu adevărat realizabil și necesar, și apare slabă doar atunci când căutăm să-i impunem copilului lucruri inadecvate lui. Prin urmare, când învață limba, împreună cu toate expresiile și subtilitățile ei, bizuindu-se atât pe ascultarea vorbelor adulților, cât și pe propriile vorbe, copilul, chiar și cel crescut în condiții primitive, își dezvoltă rațiunea și își însușește acea logică realmente concretă, care nu constă în regulile logice, ci în aplicarea lor corectă în mod nemijlocit; așa cum

un om cu predispoziții muzicale învață după ureche regulile armoniei, fără a citi notele, și basul continuu cu ajutorul unei simple interpretări la pian. — Numai un surdomut nu trece prin școala logică menționată, unde se învață limba; de aceea, el este aproape la fel de irațional ca un animal, dacă nu capătă o pregătire foarte artificială, adecvată lui, învățând să citească, fapt ce devine pentru el un surogat al acelei școli naturale a rațiunii.

§ 27
Utilitatea noțiunilor

După cum am arătat mai sus, rațiunea noastră sau capacitatea cognitivă are, în esență, facultatea de a abstractiza sau de a forma *noțiuni*; așadar, prezența acestora în conștiință este cea care duce la rezultate atât de uimitoare. Faptul că ea poate realiza aceasta se bazează, în principal, pe următoarele.

Tocmai pentru că noțiunile au un conținut mai redus decât reprezentările din care au fost abstrase, ele sunt mai ușor de utilizat decât acestea și se află față de ele cam în același raport pe care-l au formulele din aritmetica superioară cu operațiunile cognitive din care au reieșit și pe care le reprezintă sau ca logaritmul față de numărul său. Din numeroasele reprezentări din care au fost abstrase, ele nu conțin decât partea de care chiar avem nevoie, în loc să le târâm cu noi, ca pe o povară inutilă, și să ne încurcăm atunci când vom dori să actualizăm acele reprezentări cu ajutorul fanteziei; însă acum, folosind noțiunile, concepem doar părțile și relațiile tuturor reprezentărilor pe care le reclamă scopul din momentul respectiv. Utilizarea lor poate fi comparată,

prin urmare, cu aruncarea unui bagaj de prisos sau chiar cu operarea cu chintesențe în loc de specii vegetale, sau cu chinină în loc de chinchină[1]. În genere, îndeletnicirea intelectului cu *noțiuni*, deci prezența în conștiință a clasei de reprezentări pe care le-am luat acum în discuție, este ceea ce se numește de fapt, în sens mai restrâns, *gândire*. Ea este desemnată și prin termenul de *reflecție*, care, ca tropos optic, exprimă totodată ceea ce e derivat și secundar în acest tip de cunoaștere. Această gândire sau reflecție îi conferă omului *chibzuința* care-i lipsește animalului. Căci, fiind împuternicit de ea să conceapă o mie de lucruri prin intermediul unei singure noțiuni, dar să gândească prin fiecare dintre acestea numai esențialul, el are libertatea să lase deoparte deosebirile de orice tip, deci și pe cele din spațiu și timp, căpătând astfel în gând o viziune de ansamblu asupra trecutului și viitorului, precum și asupra a ceea ce este absent; în timp ce animalul este legat în orice privință de prezent. La rându-i, această chibzuință, așadar capacitatea de a *reflecta*, de a se concentra constituie, la drept vorbind, rădăcina tuturor performanțelor lui teoretice și practice, grație cărora omul depășește atât de mult animalul; adică, în primul rând, rădăcina grijii pentru viitor ținând seama de trecut, apoi a demersului intenționat, planificat, metodic în cazul fiecărui proiect, deci a conlucrării multora într-un scop, prin urmare a ordinii, a legii, a statului etc. — În mod cu totul deosebit însă, noțiunile sunt materialul propriu-zis al științelor, ale căror scopuri pot fi reduse în cele din urmă la cunoașterea particularului prin intermediul universalului, cunoaștere care este posibilă numai cu ajutorul unui *dictum de omni et nullo* [afirmația (că ceea ce este valabil) despre tot (e valabil

[1] [Cortex Chinae, copac din a cărui scoarță se extrage chinina.]

și despre fiecare în parte) și (ceea ce nu este valabil) despre nimic (nu e valabil nici despre fiecare în parte)], aceasta fiind posibilă, la rându-i, doar prin intermediul existenței noțiunilor. De aceea Aristotel spune: Ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν επιστήμην λαβεῖν. (*Absque universalibus enim non datur scientia*.) [În absența universalului nu există posibilitatea științei.] (*Metafizica*, ed. cit., 12, cartea MY [1086b 5].) Noțiunile sunt tocmai acele *universalia* pentru al căror mod de existență s-a purtat lunga dispută dintre realiști și nominaliști în Evul Mediu.

§ 28
Reprezentantele noțiunilor. Facultatea de judecare

Așa cum am spus deja, o fantasmă nu trebuie nicidecum confundată cu o noțiune, fanstasma fiind o reprezentare intuitivă completă, așadar particulară, și totuși neprovocată nemijlocit de o impresie asupra simțurilor; ea nu aparține deci unui ansamblu al experienței. Dar fantasma trebuie diferențiată de noțiune și atunci când este utilizată ca *reprezentantă a unei noțiuni*. Acest lucru se întâmplă când dorim să avem reprezentarea intuitivă din care a rezultat noțiunea, și anume una corespunzătoare acesteia; ceea ce este oricum imposibil; căci, de exemplu, despre câine în genere, despre culoare în genere, despre triunghi în genere, despre număr în genere nu există nici o reprezentare, nici o fantasmă corespunzătoare acestor noțiuni. Atunci invocăm, de pildă, fantasma unui câine oarecare; ca reprezentare, acesta trebuie să fie absolut determinat, adică să aibă niște dimensiuni, o anumită formă, culoare etc., deoarece noțiunea, al cărei

reprezentant este, nu are totuși toate aceste determinații. Dar ori de câte ori recurgem la un astfel de reprezentant al unei noțiuni suntem conștienți că el nu este adecvat noțiunii pe care o reprezintă, ci este plin de determinații arbitrare. În concordanță cu cele spuse aici, Hume se pronunță în ale sale *Essays on human understanding*, eseul 12, partea 1 spre final; și, de asemenea, Rousseau, *Sur l'origine de l'inégalité*, partea 1 la mijloc. În această privință, cu totul altceva ne învață în schimb Kant, în capitolul despre schematismul noțiunilor intelectului pur. Numai observația lăuntrică și reflecția clară pot tranșa problema. Prin urmare, fiecare să cerceteze dacă în noțiunile lui despre „o monogramă a imaginației pure *a priori*", de exemplu, când se gândește la un câine, este conștient de ceva „entre chien et loup" [între câine și lup] sau dacă, potrivit explicațiilor date aici, fie concepe o noțiune prin intermediul rațiunii, fie își reprezintă prin intermediul fanteziei un reprezentant oarecare al noțiunii, ca imagine completă.

Orice gândire în sensul mai larg al cuvântului, așadar orice activitate spirituală lăuntrică în genere are nevoie fie de cuvinte, fie de închipuiri; fără una dintre cele două, ea este lipsită de susținere. Dar nu sunt necesare ambele simultan, deși ele se pot îmbina spre a se sprijini reciproc. Gândirea în sens mai restrâns, deci cea abstractă, realizată cu ajutorul cuvintelor, este ori un raționament pur logic, iar atunci ea rămâne în totalitate în domeniul propriu, ori atinge în treacăt limita reprezentărilor intuitive, pentru a se confrunta cu acestea, cu intenția de a pune în legătură ceea ce este dat empiric și înțeles intuitiv cu ceea ce este conceput abstract și clar, spre a stăpâni astfel totul, pe de-a-ntregul. Prin urmare, ea caută fie noțiunea pentru un caz intuitiv dat, fie regula căreia i se subordonează acesta, fie doar

cazul ce ilustrează conceptul dat sau regula respectivă. În această calitate ea este activitatea facultății de judecare, și anume (conform clasificării kantiene) în primul caz cea reflexivă, în celălalt cea subordonatoare. Facultatea de judecare este prin urmare intermediara între modul de cunoaștere intuitiv și cel abstract sau între intelect și rațiune. La majoritatea oamenilor ea este doar rudimentară și deseori nu există decât nominal[1]; ei sunt meniți să fie călăuziți de alții. Cu ei nu trebuie să vorbim mai mult decât este necesar.

Gândirea ce operează cu ajutorul reprezentărilor intuitive este miezul propriu-zis al oricărei cunoașteri, deoarece se întoarce la sursa originară, la fundamentul oricăror noțiuni. De aceea ea produce toate ideile cu adevărat originale, toate concepțiile fundamentale originare și toate invențiile, în măsura în care, în cazul acestora, contingența n-a făcut tot ce i-a stat în putere. Aici *intelectul* este activ cu precădere, așa cum e *rațiunea* în cazul celorlalte, pur abstracte. Lui îi aparțin anumite idei care ne umblă de mult prin cap, vin și pleacă, se înveșmântează când într-o intuiție, când în alta, până ce, în fine, odată clarificate, se fixează în noțiuni și găsesc cuvinte. Negreșit, există unele care nu le găsesc niciodată; și, din păcate, acestea sunt cele mai bune: *quae voce meliora sunt* [care sunt prea bune pentru cuvinte], cum spune Apuleius [*Metamorfoze*, 11, 23].

Dar Aristotel a mers prea departe când a considerat că nici o gândire nu se poate desfășura fără închipuiri. Afirmațiile lui pe această temă din cărțile *Despre suflet*•, 3,

[1] Cine consideră hiperbolic acest lucru, să privească destinul *Teoriei culorilor* a lui Goethe; iar dacă se miră că găsește o dovadă acolo, înseamnă că a oferit el însuși o a doua în acest sens.

• Aristotel, *Despre suflet*, trad. de Alexander Baumgarten, Humanitas, București, 2007.

cap. 3, 7 și 8 – precum și οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή (*anima sine phantasmate nunquam intelligit*) [sufletul nu gândește deloc în lipsa imaginii; 431a 16] și ὅταν θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν (*qui contemplatur, necesse est, ut una cum phantasmate contempletur*) [când „sufletul" gândește, gândirea se asociază în mod necesar cu o imagine, 432a 8]; la fel în *De memoria*, cap. 1, νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος (*fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur*) [este imposibil să gândim fără o închipuire; 449b 31] – au produs totuși o mare impresie asupra gânditorilor din secolele XV și XVI, gânditori care, drept urmare, le-au repetat de mai multe ori cu fermitate: astfel, de exemplu, Pico della Mirandola, *De imaginatione*, cap. 5, spune: *Necesse est eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari* [Cine gândește și reflectează trebuie să privească neapărat spre închipuiri] — Melanchton, *De anima*, p. 130, spune: *Oportet intelligentem phantasmata speculari*. [Cine gândește trebuie să privească și spre închipuiri.] — Și Giordano Bruno, *De compositione imaginum*, p. 10, spune: *Dicit Aristoteles: oportet scire volentem phantasmata speculari*. [Aristotel spune: cine vrea să știe ceva trebuie să se uite la închipuiri.] De asemenea, Pomponatius, *De immortalitate*, pp. 54 și 70, se exprimă în acest sens. — Se poate afirma doar atât: că orice cunoaștere adevărată și originară, ba chiar orice teză filozofică autentică trebuie să aibă drept miez sau rădăcină o înțelegere intuitivă. Aceasta, deși este ceva momentan și singular, îi conferă ulterior spirit și viață întregii dezbateri, oricât de amănunțită ar fi ea – așa cum o picătură din reactivul adecvat îi dă întregii soluții culoarea precipitatului produs. Dacă dezbaterea are un astfel de miez, ea seamănă cu un bilet de bancă acoperit la casă cu bani gheață; în schimb, oricare alta, rezultată din simple

combinații conceptuale, este ca biletul de bancă pentru siguranța căruia s-au mai depus însă alte obligațiuni. Orice vorbărie pur rațională este așadar o clarificare a ceea ce rezultă din noțiunile date; de fapt, ea nu scoate la lumină nimic nou și ar putea să rămână în grija fiecăruia să acționeze pe cont propriu, în loc să umplem zilnic cu ea cărți întregi.

§ 29
Principiul rațiunii suficiente a cunoașterii

Dar nici gândirea în sens mai restrâns nu rezidă în simpla prezență în conștiință a unor concepte, ci într-o unire sau separare între două sau mai multe concepte, în condițiile feluritelor restricții și modificări pe care logica le indică în teoria despre judecăți. Tocmai un asemenea raport conceptual, gândit și exprimat cu claritate, se numește o *judecată*. Or, principiul rațiunii suficiente se impune și în relație cu aceste judecăți, deși într-o formă foarte diferită de cea expusă în capitolul precedent, și anume ca principiu al rațiunii suficiente a cunoașterii, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Ca atare, el afirmă că, dacă o judecată trebuie să exprime o *cunoștință*, ea trebuie să aibă o rațiune suficientă; datorită acestei însușiri, ea capătă apoi predicatul de *adevărat*. Deci, *adevărul* este relația unei judecăți cu ceva diferit de ea, care este numit rațiunea ei; după cum vom vedea de îndată, el însuși admite o însemnată varietate de tipuri. Întrucât există totuși mereu ceva pe care se sprijină sau se bazează judecata, denumirea germană de *temei* este aleasă în mod adecvat. În latină și în toate limbile derivate din ea, denumirea de *temei al cunoașterii* coincide cu cea de *rațiune* însăși; așadar, ambele se numeau *ratio*, *la ragione*,

la razon, *la raison*, *the reason*. Aceasta dovedește că în cunoașterea temeiurilor judecăților a fost identificată cea mai aleasă funcție a rațiunii, preocuparea ei κατ᾽ ἐξοχήν. Temeiurile pe care se poate baza o judecată pot fi împărțite în patru tipuri, iar pe urmă, în funcție de fiecare dintre acestea, diferă și adevărul pe care-l conțin. Ele sunt prezentate în următoarele patru paragrafe.

§ 30
Adevărul logic

O judecată poate avea drept temei o altă judecată. Atunci adevărul ei este unul *logic* sau *formal*. Nu se stabilește dacă judecata conține și un adevăr material, ceea ce depinde de eventualitatea ca judecata pe care ea se sprijină să conțină un adevăr material sau chiar seria de judecăți pe care se bazează aceasta să se reducă la o judecată despre un adevăr material. — Faptul că astfel o judecată se întemeiază pe alta apare întotdeauna printr-o comparație cu aceasta; ceea ce se întâmplă fie în mod nemijlocit, prin simpla conversiune sau contrapoziție a acesteia, fie prin atragerea unei a treia judecăți, când din relația dintre ultimele două reiese adevărul care urmează să fie întemeiat. Această operație este *raționamentul* complet și se realizează atât prin opoziția, cât și prin includerea noțiunilor. Deoarece raționamentul, ca întemeiere a unei judecăți de către o alta cu ajutorul celei de-a treia, are de-a face mereu numai cu judecăți, iar acestea sunt doar înlănțuiri între noțiunile care constituie tocmai obiectul exclusiv al rațiunii, raționamentul a fost declarat pe bună dreptate preocuparea specifică a rațiunii. Întreaga silogistică nu este altceva decât suma regulilor pentru aplicarea

principiului raţiunii suficiente asupra judecăţilor între ele; deci, este canonul *adevărului logic*.

Ca fiind întemeiate de o altă judecată trebuie privite şi judecăţile al căror adevăr reiese din cele patru cunoscute legi ale gândirii; căci şi acestea sunt judecăţi din care rezultă adevărul celor dintâi. De exemplu, judecata: „Un triunghi este un spaţiu închis de trei linii“ are drept ultim temei principiul identităţii, adică opinia exprimată prin intermediul acestuia. Judecata: „Nici un corp nu este lipsit de întindere“ are drept ultim temei principiul contradicţiei. Aceea că „orice judecată este fie adevărată, fie neadevărată“ are drept ultim temei principiul terţului exclus. În fine, judecata: „Nimeni nu poate admite ceva ca fiind adevărat fără a şti de ce“ are drept ultim temei principiul raţiunii suficiente a cunoaşterii. Faptul că în folosirea obişnuită raţiunii admitem că sunt adevărate judecăţile rezultate din cele patru legi ale gândirii – fără a le reduce mai întâi la acestea, înţelese ca premise ale lor, întrucât majoritatea oamenilor nici n-a auzit vreodată de acele legi abstracte – face ca judecăţile respective să fie la fel de puţin independente de acestea, înţelese ca premise ale lor precum atunci când, dacă cineva spune: „Dacă-i luăm corpului de acolo sprijinul, va cădea“, această judecată, fiindcă este posibilă fără ca propoziţia „Toate corpurile tind spre centrul pământului“ să fi fost actualizată vreodată în conştiinţa lui, devine independentă de propoziţie înţeleasă ca premisă a ei.• De aceea nu pot fi de acord cu faptul că tuturor judecăţilor întemeiate exclusiv pe legile gândirii li s-a atribuit până acum în logică un *adevăr interior*, adică au fost declarate ca fiind *nemijlocit adevărate*, iar acest *adevăr logic interior* a fost diferenţiat

• E vorba aici de o ironie a autorului, pentru că nici această judecată nu e, de fapt, independentă de premisa ei.

de *adevărul logic exterior*, care ar echivala cu întemeierea pe o altă judecată. Orice adevăr este relația unei judecăți cu ceva *exterior* ei, iar *adevărul interior* este o contradicție.

§ 31
Adevărul empiric

O reprezentare din prima clasă, deci o intuiție intermediată de simțuri, așadar experiența, poate fi temeiul unei judecăți; atunci judecata conține un adevăr *material*, și anume acesta este un *adevăr empiric*, în măsura în care judecata se întemeiază *nemijlocit* pe experiență.

Că o judecată conține un *adevăr material* înseamnă în genere: noțiunile ei se unesc, se separă, se limitează reciproc, așa cum o cer reprezentările intuitive pe care ea se întemeiază. Sarcina de a cunoaște aceste aspecte îi revine nemijlocit *facultății de judecare*, care, după cum am spus, intermediază între capacitatea de cunoaștere intuitivă și cea abstractă sau discursivă, deci între intelect și rațiune.

§ 32
Adevărul transcendental

În calitate de condiții ale posibilității oricărei experiențe, *formele* cunoașterii intuitive, empirice, care rezidă în intelect și în sensibilitatea pură, pot fi temeiul unei judecăți, care atunci este una sintetică *a priori*. Întrucât o asemenea judecată conține totuși un adevăr material, aceasta este una transcendentală pentru că judecata nu se bazează doar pe experiență, ci și pe condițiile întregii ei posibilități, condiții care sunt plasate în noi. Căci ea este determinată tocmai de ceea

ce determină experiența însăși; și anume, fie de formele spațiului și timpului, intuite de noi *a priori*, fie de legea cauzalității, de care suntem conștienți *a priori*. Exemple de asemenea judecăți sunt propoziții ca: Două linii drepte nu închid nici un spațiu. — Nimic nu se întâmplă fără o cauză. — $3 \times 7 = 21$. — Materia nu poate nici să apară, nici să dispară. De fapt, toată matematica pură, și nu mai puțin tabelul meu cu *Praedicabilia a priori* din volumul 2 al *Lumii ca voință și reprezentare*, precum și majoritatea propozițiilor kantiene din *Primele principii metafizice ale științei naturii* pot fi citate ca exemplificări pentru acest tip de adevăr.

§ 33
Adevărul metalogic

În sfârșit, temei al unei judecăți pot fi și condițiile formale ale oricărei gândiri și care sunt situate la nivelul rațiunii; atunci, adevărul acestei judecăți este unul pe care cred că-l caracterizez cel mai bine numindu-l *adevăr metalogic*, expresie ce n-are oricum nimic de-a face cu *Metalogicon*-ul scris în secolul XII de Ioan din Salisbury, deoarece acesta explică în *Prologul* său: *Quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber* [Pentru că protejez logica, cartea mea se numește *Metalogicus*], iar în continuare nu mai folosește acest cuvânt. Nu există însă decât patru asemenea judecăți privitoare la adevărul metalogic, care au fost descoperite demult, cu ajutorul inducției, și au fost numite legi ale oricărei gândiri, deși atât în legătură cu expresiile lor, cât și cu numărul lor nu s-a căzut încă de acord; dar poate că există un consens perfect în legătură cu ceea ce trebuie să desemneze ele în genere. Ele sunt următoarele: 1. Un subiect este egal cu suma predicatelor lui sau a = a. 2. Unui

subiect nu i se poate atribui și refuza simultan un predicat sau a = – a = 0. 3. Oricărui subiect trebuie să-i revină unul dintre oricare două predicate contradictorii. 4. Adevărul este relația unei judecăți cu ceva exterior ei, ca rațiune suficientă a ei.

De faptul că aceste judecăți sunt expresia condițiilor oricărei gândiri și, ca atare, le au pe-acestea din urmă drept temei ne dăm seama recurgând la o reflecție pe care aș numi-o autoinvestigație a rațiunii. Și anume, în timp ce face încercări zadarnice de a gândi împotriva acestor legi, ea le recunoaște drept condiții ale posibilității oricărei gândiri; atunci constatăm că a gândi împotriva lor este la fel de puțin posibil ca a ne mișca membrele contra direcției articulațiilor lor. Dacă subiectul ar putea să se cunoască singur, am cunoaște și noi legile respective *în mod nemijlocit*, și nu abia prin intermediul experienței obiectelor, adică al reprezentărilor. În această privință, la fel se întâmplă și cu temeiurile judecăților privitoare la adevărul transcendental: nici pe ele nu le conștientizăm nemijlocit, ci abia *in concreto*, prin intermediul obiectelor, adică al reprezentărilor. Dacă încercăm, de pildă, să concepem o schimbare în absența unei cauze anterioare sau chiar apariția sau dispariția materiei, devenim conștienți că este o chestiune imposibilă, și anume obiectiv vorbind, cu toate că ea-și are rădăcina în intelectul nostru; altminteri, nici n-am putea s-o conștientizăm pe cale subiectivă. În genere, între adevărurile transcendentale și cele metalogice se poate observa o mare asemănare și o relație ce trimite la rădăcina lor comună. Principiul rațiunii suficiente îl vedem aici cu precădere ca adevăr metalogic, după ce în capitolul precedent[1] el apăruse ca adevăr transcendental,

[1] [Referire la paragraful precedent „Adevărul transcendental".]

iar în următorul va mai apărea ca adevăr transcendental, dar sub o altă formă. Tocmai de aceea m-am străduit în această disertație să prezint principiul rațiunii suficiente ca pe o judecată ce are un împătrit temei, nu eventual patru temeiuri diferite, care să conducă întâmplător spre aceeași judecată, ci un temei ce se înfățișează împătrit și pe care eu îl numesc în mod plastic rădăcină împătrită. Celelalte trei adevăruri metalogice seamănă atât de mult între ele, încât privindu-le, ajungem aproape în mod necesar să tindem a căuta pentru ele o expresie comună, așa cum am și făcut în capitolul 9 din volumul al II-lea al principalei mele opere. În schimb, ele diferă foarte mult de principiul rațiunii suficiente. Dacă pentru celelalte trei adevăruri metalogice am căuta ceva analog printre cele transcendentale, l-am alege, probabil, pe acela că substanța, adică materia, persistă.

§ 34
Rațiunea

Întrucât clasa de reprezentări avută în vedere în acest capitol îi revine doar omului și întrucât tot ce diferențiază atât de puternic viața lui de cea a animalelor și îl pune așa de mult în avantaj față de ele se bazează, după cum s-a dovedit, pe aptitudinea lui de a avea aceste reprezentări, ea constituie în mod evident și incontestabil acea *rațiune* care a fost slăvită dintotdeauna ca privilegiu al omului, așa cum și tot ceea ce a fost privit în mod expres, în toate epocile și de toate popoarele, drept manifestare sau performanță a rațiunii ca λόγος, λόγιμον, γογιστικόν, *ratio*, *la ragione*, *la razon*, *la raison*, *reason*, se reduce numaidecât și în mod vădit la ceea ce este posibil numai pentru cunoașterea abstractă,

discursivă, reflexivă, indirectă și legată de cuvinte, dar nu și pentru cea pur intuitivă, nemijlocită, senzorială, de care au parte și animalele. Cicero, în *De officiis*, 1, 16, asociază foarte judicios *ratio et oratio* [rațiunea și vorbirea] și le descrie ca fiind cele *quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines* [care, predând, învățând, comunicând, discutând și judecând, fac ca oamenii să se împrietenească între ei] etc. Tot așa, în *De natura deorum*, 2, 7: *Rationem dico et, si placet, pluribus verbis mentem, consilium, cogitationem, prudentiam* [Aceasta numesc eu rațiune, sau dacă vreți în mai multe cuvinte: spirit, cumpănire, gândire, circumspecție.] De asemenea, în *De legibus*, 1, 10: *Ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus*. [Rațiunea, care constituie singurul nostru privilegiu în fața animalelor și prin care avem puterea de a prevedea, a demonstra, a respinge, a expune, a pune la cale ceva și a deduce.] În acest sens însă, toți filozofii de oriunde și de oricând au vorbit despre rațiune, până și Kant, care o definește, de altfel, tot ca pe o facultate a principiilor și a raționamentului, deși nu trebuie contestat faptul că el a dat prilejul răstălmăcirilor ulterioare. Despre consensul tuturor filozofilor în legătură cu acest aspect și despre adevărata natură a rațiunii în opoziție cu falsificarea conceptului ei de către profesorii de filozofie din acest secol am vorbit amănunțit în *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, § 8, precum și în Anexă, pp. 577–585, și iarăși în vol. II, cap. 6, în fine în *Problemele fundamentale ale eticii*, pp. 148–154; deci, nu mai este nevoie să repet aici tot ce am spus acolo, ci le atașez acestora următoarele considerații.

Profesorii de filozofie au găsit nimerit să-i retragă denumirea de până acum acelei facultăți de gândire și de cumpănire

ce-l diferențiază pe om de animal, grație reflecției și noțiunilor, și care are nevoie de limbaj, fiind împuternicită să-l practice, și de care depinde chibzuința umană, iar odată cu ea, toate performanțele omului, și care a fost deci permanent înțeleasă în acest mod și într-un asemenea sens de toate popoarele și toți filozofii, și să n-o mai numească *rațiune*, ci *intelect*, împotriva oricărui uz lingvistic și a oricărui bun-simț; și tot astfel să numească *intelectual*, în loc de *rațional* tot ce decurge de aici, ceea ce sună oricum anapoda și nepotrivit, ba chiar ca un ton fals. Căci oricând și oriunde a fost desemnată drept *intelect*, *intellectus*, *acumen*, *perspicacia*, *sagacitas* etc. facultatea nemijlocită și mai mult intuitivă, expusă în capitolul precedent, iar performanțele generate de ea, specific diferite de cele raționale, aflate în discuție aici, au fost numite intelectuale, inteligente, subtile etc.; prin urmare, între ceea ce este intelectual și ceea ce este rațional există întotdeauna o totală deosebire, ca manifestări a două facultăți spirituale complet diferite. Numai profesorii de filozofie și-au permis să nu se conformeze, căci politica lor a cerut acest sacrificiu, iar în asemenea cazuri se spune: „Faceți loc adevărului! Avem scopuri superioare, care sunt bine înțelese. Faceți loc, vine adevărul! *In maiorem Dei gloriam* [Întru mai marea slavă a lui Dumnezeu], așa cum te-ai obișnuit de mult! Plătești oare onorariul și salariul? Loc pentru adevăr, faceți loc! Du-te după bani și tupilează-te într-un colț!“ Fiindcă ei au avut nevoie de poziția și de numele *rațiunii* pentru o facultate inventată și imaginată sau, mai bine și mai sincer spus, pentru una scornită pe de-a-ntregul și care urma să le vină-n ajutor în ananghia în care îi adusese Kant, o facultate a cunoștințelor nemijlocite, metafizice, adică a celor care depășesc orice posibilitate a experienței și cuprind lumea lucrurilor în sine și relațiile dintre ele;

această facultate este deci în primul rând „conștiința divină"; altfel spus, îl recunoaște nemijlocit pe Dumnezeu drept stăpân și de asemenea construiește *a priori* modul în care el a creat lumea sau – dacă această afirmație n-ar fi prea trivială – modul în care el a alungat din sine lumea și a produs-o întru câtva, în urma unui proces vital mai mult sau mai puțin necesar, sau – așa cum este cel mai comod să spun, deși foarte comic – „a concediat-o" pur și simplu la sfârșitul audienței, după datina și obiceiul unor domni distinși, atunci când ea însăși și-ar fi luat tălpășița și ar fi mers unde-i place. Firește, în acest ultim scop a fost suficient de insolent doar tupeul unui obraznic mâzgălitor de absurdități cum este Hegel. Așadar, asemenea năzbâtii sunt cele care de cincizeci de ani umplu sub numele de cunoștințe raționale sute de cărți urzite prolix, ce se intitulează filozofice și cărora ar trebui să li se spună, în mod ironic, „de știință" și „științifice", chiar prin repetarea împinsă până la dezgust a acestui termen. *Rațiunea*, pe seama căreia se pune cu atâta nerușinare orice înțelepciune de felul acesta, e declarată „o facultate a suprasensibilului" sau chiar „a ideilor"; pe scurt, o facultate oraculară, care rezidă în noi și vizează direct *metafizica*. De cincizeci de ani, modul în care ea percepe toate acele minunății și percepții suprasensibile este dominat totuși de o mare diversitate de opinii printre adepți. Potrivit celor mai insolenți, ea are o concepție rațională nemijlocită a *absolutum*-ului sau chiar, *ad libitum*, a infinitului și a evoluțiilor lui către finit. După alții, ceva mai moderați, comportamentul ei nu este atât vizual, cât auditiv, deoarece ea nu vede de-a dreptul, ci doar *aude* ce se petrece într-o asemenea utopie (νεφελοκοκκυγία[1]) și pe

[1] [După Aristofan, *Păsările*, 821.]

urmă repovestește cu fidelitate faptele așa-numitului intelect, care scrie ulterior compendii filozofice. Iar de la această pretinsă percepție auditivă pare să-și fi luat numele rațiunea, dacă ne luăm după o glumă a lui Jacobi – ca și cum n-ar fi evident că numele este luat de la limba condiționată de ea și de la percepția cuvintelor în opoziție cu simpla auzire, ce le revine și animalelor. Dar acea biată glumă înflorește de o jumătate de secol, trece drept o opinie serioasă, ba chiar un argument, și a fost repetată de o mie de ori. În fine, conform celor mai moderați, rațiunea nu poate nici să vadă, nici să audă; deci, din toate minunățiile menționate, ea nu receptează nici priveliștea, nici relatarea, ci are în legătură cu ele numai o simplă presimțire, cuvânt din care este eliminat însă „d"-ul•, ceea ce face ca totul să capete un aspect foarte specific, de *niaiserie* [nerozie], care, susținut de fizionomia ovină a respectivului apostol al unei astfel de înțelepciuni, trebuie să-i asigure neapărat accesul.

Cititorii mei știu că eu admit cuvântul *idee* numai în sensul lui originar, platonician, și că am dezvoltat temeinic acest lucru mai ales în „Cartea a treia" a principalei mele opere. Francezul și englezul, pe de altă parte, leagă de cuvântul *idée* sau *idea* un sens foarte banal, dar absolut precis și clar. În schimb, când i se vorbește despre idei (în special când pronunțăm *üdähen*[1]), pe german începe să-l ia cu amețeală, îl părăsește orice chibzuință și se simte ca și cum ar urma să se înalțe cu un balon. Așadar, aici era ceva de făcut pentru adepții concepției raționale; de aceea, chiar și cel mai obraznic dintre toți, cunoscutul șarlatan Hegel, și-a numit, bineînțeles, idee principiul universal al tuturor lucrurilor –

• În germană, *Ahndung* = presimțire și *Ahnung* = bănuială.

[1] [Aluzie la dialectul șvăbesc al lui Hegel.]

din care apoi toți au crezut sincer că va ieși ceva. — Dacă totuși nu ne lăsăm uluiți, ci întrebăm ce sunt de fapt ideile, a căror facultate este definită rațional, explicația pe care o primim de obicei este o flecăreală pompoasă, seacă și confuză, cu perioade intercalate și-atât de lungi, încât cititorul, dacă n-a adormit deja la mijlocul acestora, se găsește la sfârșit mai degrabă într-o stare de narcoză, în loc de a fi căpătat niște sfaturi, sau poate ajunge chiar la bănuiala că se va fi făcut referire la ceva de tipul himerelor. Dacă între timp solicită să cunoască în special asemenea idei, i se debitează tot felul de lucruri: în speță, ba principalele teme ale scolasticii, pe care, așa cum am demonstrat în critica mea asupra filozofiei lui, Kant însuși le-a numit în mod nejustificat și eronat, din păcate, idei ale rațiunii, dar numai pentru a dovedi că ele sunt ceva absolut nedemonstrabil și nejustificat din punct de vedere teoretic; și anume, reprezentările despre Dumnezeu, despre un suflet nemuritor și o lume reală, care există obiectiv, și despre ordinea ei – sau, ca o variație, doar Dumnezeu, libertatea și nemurirea; ba același *absolutum* pe care l-am cunoscut mai sus, în § 20, ca argument cosmologic, care la nevoie călătorește *incognito*; uneori însă și infinitul în opoziție cu finitul, câtă vreme cititorul german se mulțumește de regulă cu această flecăreală și nu observă că în final nu poate gândi aici nimic clar în afară de „ceea ce are și nu are sfârșit“. Foarte îndrăgite sunt apoi „Binele, Adevărul și Frumosul“, ca pretinse idei, mai ales în cazul sentimentalilor și al oamenilor de suflet, deși ele nu sunt decât trei concepte foarte largi, derivate din nenumărate lucruri și relații, și ca atare foarte sărace în conținut, așa cum mai sunt o mie de alte abstracțiuni de acest fel. Referitor la conținutul lor, am arătat mai sus, în § 29, că adevărul este o însușire care le revine exclusiv judecăților, deci una logică;

iar în privința celorlalte două abstracțiuni aflate în discuție aici, fac trimitere, pe de o parte, la *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, § 65, și, pe de altă parte, la toată „Cartea a treia" a aceleiași opere. Dar, dacă în cazul celor trei abstracțiuni inconsistente adoptăm un aer cu adevărat misterios și important și ridicăm sprâncenele până la perucă, tinerii își pot închipui cu ușurință că îndărătul lor se ascunde un miracol, și anume ceva cu totul aparte și inexprimabil, drept pentru care ele merită numele de idei și sunt înhămate, prin urmare, la carul triumfal al acelei pretinse rațiuni metafizice.

Deci, dacă ni se arată că am avea facultatea unor cunoștințe materiale nemijlocite (altfel spus, care furnizează materialul, nu numai forma) și suprasensibile (adică depășind orice posibilitate a experienței), o facultate ce vizează în mod expres niște puncte de vedere metafizice și ne este inerentă într-un astfel de scop, și că în aceasta ar consta *rațiunea noastră*, trebuie să fiu atât de nepoliticos încât să numesc aceasta curată minciună. Căci, la cea mai facilă, dar cinstită autoexaminare, oricine se va convinge că în noi nu există deloc o asemenea facultate. Aceasta concordă și cu ceea ce a rezultat de-a lungul timpului din cercetările unor gânditori competenți, capabili și onești, și anume că tot ce este înnăscut, așadar *a priori* și independent de experiență în întreaga noastră facultate de cunoaștere, se limitează exclusiv la componenta *formală* a cunoașterii, adică la conștiința propriilor funcții ale intelectului și a singurului lor mod de activitate posibilă, funcții ce au totuși nevoie, fără excepție, de un material exterior, pentru a furniza cunoștințe materiale. Astfel, în noi există formele intuiției obiective exterioare, ca timp și, spațiu; apoi legea cauzalității, ca simplă formă a intelectului, cu ajutorul căreia el construiește lumea fizică obiectivă; și, în fine, componenta formală a cunoașterii

abstracte: aceasta este depozitată și expusă în *logică*, numită pe bună dreptate de strămoșii noștri *teoria rațiunii*. Dar tot ea ne învață că *noțiunile* din care sunt alcătuite judecățile și raționamentele și la care se referă toate legile logice trebuie să-și aștepte *materialul* și *conținutul* de la cunoașterea *intuitivă* – la fel cum intelectul care o produce pe *aceasta* își ia de la sensibilitate materialul ce dă conținut formelor lui *a priori*.

Deci tot ceea ce este *material* în cunoașterea noastră, adică tot ce nu poate fi redus la o *formă* subiectivă, la un mod propriu de activitate și la o funcție a intelectului, așadar tot *materialul* acestei cunoașteri provine din exterior, și anume, până la urmă, din intuiția obiectivă a lumii fizice, intuiție care pornește de la sensibilitate. Această cunoaștere intuitivă și, conform materialului, empirică este cea pe care o prelucrează apoi în noțiuni *rațiunea*, *adevărata* rațiune, care le fixează senzorial prin cuvinte și după aceea se bazează pe materialul lor pentru infinitele ei combinații cu ajutorul judecăților și raționamentelor, care constituie țesătura universului nostru cognitiv. Deci *rațiunea* n-are deloc un conținut *material*, ci unul pur *formal*, iar acesta este materialul logicii, care conține așadar simple forme și reguli în vederea operațiunilor cognitive. În procesul gândirii, rațiunea trebuie să-și ia conținutul material numai din exterior, din reprezentările intuitive pe care le-a produs intelectul. Pe baza lor ea-și exersează funcțiile prin faptul că, alcătuind mai întâi *noțiuni*, lasă deoparte unele dintre diversele însușiri ale lucrurilor și păstrează altele, pe care apoi le unește într-o noțiune. Dar astfel reprezentările își pierd caracterul intuitiv, câștigând în schimb în claritate și ușurință a utilizării, așa cum am arătat mai sus. — Iată deci singura activitate a rațiunii! În schimb, ea nu poate furniza niciodată un *material obținut*

prin mijloace proprii. — Ea n-are decât forme; este feminină, doar primește, nu zămislește. Nu este întâmplător că atât în limbile de origină latină, cât și în cele germanice, ea apare la feminin, pe când intelectul este masculin.

Când spunem, de pildă: „Așa ne învață rațiunea comună" sau chiar: „Rațiunea trebuie să țină-n frâu pasiunile" ș.a.m.d., atunci nu ne referim nicidecum la faptul că rațiunea furnizează cunoștințe materiale prin mijloace proprii, ci trimitem astfel la rezultatele reflecției raționale, deci la concluzia logică reieșită din principiile pe care cunoașterea abstractă, îmbogățită cu ajutorul experienței, le-a dobândit treptat și grație cărora noi putem cuprinde cu claritate și ușurință atât ceea ce este necesar din punct de vedere empiric, așadar ceea ce este, eventual, previzibil, cât și temeiurile și consecințele propriului nostru comportament. Pretutindeni, „rațional" sau „conform rațiunii" au aceeași semnificație cu „consecvent" sau „logic", precum și invers; fiindcă, negreșit, logica nu este decât demersul firesc al rațiunii înseși, exprimat ca un sistem de reguli; termenii respectivi (rațional și logic) se află între ei în aceeași relație ca practica și teoria. Tocmai în acest sens înțelegem printr-un mod de acțiune *rațional* unul foarte consecvent, care pornește deci de la noțiuni generale și este călăuzit de abstracțiuni, privite ca intenții, fără a fi determinat însă de o efemeră impresie de moment; prin aceasta nu decidem totuși nimic în legătură cu moralitatea unui asemenea mod de acțiune, ci el poate fi atât bun, cât și rău. În această privință se găsesc lămuriri amănunțite în lucrarea mea *Critica filozofiei kantiene*, pp. 576 ș.u., ca și în *Problemele fundamentale ale eticii*, p. 152 (ediția a II-a, pp. 149 ș.u.). În fine, cunoștințele rezultate din *rațiunea pură* sunt cele a căror origine rezidă în componenta *formală* a capacității noastre de cunoaștere, fie a celei cognitive, fie

a celei intuitive, și le putem conștientiza deci *a priori*, adică fără ajutorul experienței; ele se bazează întotdeauna pe principiile unui adevăr transcendental sau chiar metafizic.

În schimb, o rațiune care furnizează inițial cunoștințe materiale prin mijloace proprii și ne povățuiește efectiv, dincolo de orice posibilitate a experienței, și care ar trebui să conțină în acest scop niște *idei înnăscute* este o pură ficțiune a profesorilor de filozofie și un rezultat al fricii pe care le-a trezit-o *Critica rațiunii pure*. — Îl cunosc oare domnii aceștia pe un anume Locke și l-au citit? Poate cândva, cu multă vreme în urmă, într-un mod superficial și fragmentar, uitându-se condescendent, de la înălțimea superiorității lor conștiente de sine, către acest bărbat de seamă, și-n plus, într-o proastă traducere germană, făcută de vreun zilier – căci încă nu remarc că ar crește cunoașterea limbilor moderne în măsura în care, Dumnezeu să m-audă, scade cunoașterea limbilor vechi. Desigur, nici n-au avut timp de pierdut cu asemenea bătrâni morocănoși; totuși o cunoaștere reală și temeinică a filozofiei kantiene mai poate fi găsită cel mult doar în câteva, foarte puține, minți bătrâne. Fiindcă tinerețea generației aflate acum la maturitate a trebuit să fie irosită cu operele „uriașului spirit hegelian“, ale „marelui Schleiermacher“ și ale „ingeniosului Herbart“. Din păcate, din păcate, din păcate! Căci dăunător la astfel de celebrități universitare și la gloria eroilor de la catedră, clamată de onorabilii colegi aflați în funcție și de promițătorii aspiranți la asemenea posturi, este tocmai faptul că tineretului bun, credincios și cu o judecată imatură îi sunt lăudate, ca mari spirite, ca excepții și podoabe ale umanității, niște minți mediocre, ce sunt simple produse de fabrică ale naturii. Acesta se aruncă apoi, cu toată forța tinereții lui, asupra studiului steril al hârțoagelor interminabile și searbede ale

unor astfel de oameni și irosește puținul și prețiosul timp ce i-a fost acordat ca să se formeze la nivel superior, în loc să-l dedice unei instruiri reale, oferite de operele gânditorilor autentici, care, fiind atât de rari, sunt adevărate excepții printre oameni și care, *rari nantes in gurgite vasto*[1] [înotători izolați pe mările întinse], s-au ivit doar când și când în decursul secolelor, pentru că natura însăși l-a făcut pe fiecare în felul lui o singură dată, iar apoi „a spart forma"[2]. Ei ar fi trăit și pentru tineri dacă aceștia n-ar fi fost escrocați cu partea cuvenită lor de vestitorii extrem de dăunători ai Răului, acești membri ai marii tovărășii și cumetrii a mediocrității, care înflorește oricând și-și înalță stindardul, spre a-l flutura ca pe un dușman neclintit al celor importanți și autentici, care-o umilesc. Tocmai ei și intensa lor activitate au ruinat epoca într-atât, încât filozofia kantiană, înțeleasă de părinții noștri numai după un studiu serios, care a durat ani de zile, și cu un mare efort, a redevenit străină generației actuale, care stă acum în fața ei ca ὄνος πρὸς λύραν[3] [măgarul când aude o liră] și-ncearcă, eventual, niște atacuri brutale, grosolane și neghioabe asupra acesteia – așa cum barbarii dau cu pietre în imaginile zeilor greci, străini lor. Pentru că situația se prezintă astfel, este astăzi și de datoria mea ca susținătorilor rațiunii care intuiește, percepe și cunoaște nemijlocit, pe scurt, care furnizează cunoștințe materiale prin mijloace proprii, să le recomand ca pe ceva nou pentru ei opera lui Locke, renumită de 150 de ani în lumea întreagă, *prima* carte orientată în mod ferm împotriva tuturor cunoștințelor înnăscute, și în special capitolul al treilea al acesteia, în §§ 21–26. Căci deși Locke, tăgăduind toate adevărurile

[1] [După Virgiliu, *Eneida*, 1, 118.]
[2] [*Cf.* Ariosto, *Orlando furioso*, 10, 84.]
[3] [La Diogenian, *Proverbia*, 7, 38.]

înnăscute, merge prea departe când extinde acest demers și asupra cunoștințelor *formale* – iar în această privință Kant îl pune ulterior la punct în cel mai strălucit mod –, totuși are, incontestabil, perfectă dreptate în privința tuturor cunoștințelor materiale, adică a celor care dau materialul.

Încă din *Etica* mea am spus, dar trebuie să repet – fiindcă, așa cum ne învață un proverb spaniol, nu există un surd mai rău decât cel care nu vrea să audă (*No hay peor surdo, que el que non quiere oir*): dacă *rațiunea* ar fi o facultate care vizează metafizica și furnizează cunoștințe conform materialului ei și, prin urmare, dă lămuriri care depășesc orice posibilitate a experienței, atunci ar trebui neapărat ca în legătură cu obiectele metafizicii, deci și ale religiei, câtă vreme ele sunt aceleași, să domnească în stirpea umană o concordanță la fel de mare ca în legătură cu obiectele matematicii, astfel încât, dacă vreunul s-ar diferenția la o adică de celălalt în opiniile lui asupra aceluiași lucru, respectivul să fie privit imediat ca și cum n-ar fi în toate mințile. Dar se petrece exact pe dos: în legătură cu nici o temă stirpea umană nu este așa de dezbinată ca în legătură cu cea menționată. De când oamenii gândesc, toate sistemele filozofice se află pretutindeni în conflict, iar parțial sunt diametral opuse; și de când oamenii cred (ceea ce se întâmplă de și mai multă vreme), religiile se combat reciproc prin foc și sabie, cu excomunicări și tunuri. Însă pentru heterodocșii sporadici n-au existat pe timpul credinței cu adevărat vii case de nebuni, ci închisori ale inchiziției, cu toate accesoriile. Și aici, așadar, experiența se pronunță apăsat și neabătut împotriva pretextelor mincinoase ale unei rațiuni care ar fi o facultate a cunoștințelor metafizice nemijlocite sau, mai limpede spus, a unor inspirații de sus; a sosit într-adevăr momentul ca ea să fie judecată în sfârșit cu severitate,

deoarece, *horribile dictu*, o minciună atât de șchioapă și de palpabilă este colportată peste tot în Germania de o jumătate de secol și se plimbă mereu de la catedră în bănci, întorcându-se apoi de la bănci la catedră; ba chiar a găsit printre francezi câțiva nătărăi ce s-au lăsat îmbrobodiți de un basm și-acum umblă cu el, pentru a-l vinde prin Franța, unde totuși acel *bon sens* al francezilor îi va arăta curând ușa acestei *raison transcendentale* [rațiuni transcendentale].

Însă unde a fost născocită oare minciuna și cum a venit pe lume acest basm? — Trebuie să recunosc: prilejul imediat l-a dat, din păcate, rațiunea practică a lui Kant, cu imperativul ei categoric. Fiindcă, odată admisă aceasta, n-a mai fost nevoie decât să i se adauge, ca pandant sau soră geamănă, o rațiune teoretică la fel de supusă doar împăratului și care, prin urmare, anunță adevăruri metafizice *ex tripode* [de pe trepiedul (Pythiei)]. Rezultatul strălucit al întregii chestiuni l-am înfățișat în *Probleme fundamentale ale eticii*, pp. 148 ș.u., la care fac trimitere aici. Recunoscând așadar că prilejul acestei ipoteze inventate este oferit de Kant, trebuie să adaug totuși: lumea-i cântă ușor celui căruia-i place să danseze. Este totuși ca un blestem ce apasă specia bipedă faptul ca, potrivit afinității elective pe care ea o are cu tot ce-i anapoda și prost, acesteia să-i placă în cea mai mare măsură, până și-n operele marilor spirite, tocmai lucrurile cele mai proaste, ba chiar greșelile, de-a dreptul, astfel încât să le laude și să le admire; în schimb, ea trece ușor cu vederea lucrurile cu adevărat demne de admirație. Extrem de puțini oameni cunosc acum ceea ce este într-adevăr mare, profunzimea propriu-zisă a filozofiei kantiene, căci operele lui n-au mai fost înțelese din moment ce n-au mai fost studiate serios. Ele mai sunt citite superficial doar în scopul unei luări la cunoștință sub aspect istoric de către cei care au iluzia că

filozofia a avansat, de nu cumva abia a început, de la Kant încoace; de aceea, în toată vorbăria lor despre filozofia kantiană, se observă faptul că ei cunosc doar coaja, latura exterioară a acesteia, și-au însușit conturul ei brut, au înșfăcat de ici colo câte un cuvânt, dar n-au pătruns niciodată înțelesul și spiritul profund al acesteia. Ceea ce le-a plăcut dintotdeauna tuturor cel mai mult din Kant sunt în primul rând antinomiile, ca un lucru foarte încâlcit, dar și mai mult rațiunea practică, împreună cu imperativul ei categoric, și pesemne chiar și teologia morală, instituită pe baza acesteia și pe care Kant n-a luat-o niciodată în serios, deoarece o dogmă teoretică de o valabilitate exclusiv practică seamănă cu o pușcă de lemn ce poate fi dată copiilor fără nici un risc și care ține, la drept vorbind, de o imposibilitate de tipul: „Spală-mi blana, dar nu mi-o uda!“[1] Cât privește însă imperativul categoric însuși, Kant nu l-a susținut niciodată ca fapt; mai degrabă, a protestat în mod repetat împotriva acestuia și a spus despre el că nu este decât rezultatul unei combinații conceptuale extrem de bizare, tocmai fiindcă a avut nevoie de o ultimă șansă pentru morală. Profesorii de filozofie n-au cercetat însă niciodată fundamentul chestiunii, astfel încât, din câte se pare, el nici n-a fost cunoscut înaintea mea; în loc de aceasta, s-au grăbit ca, sub numele purist de „lege morală“, ce-mi amintește de fiecare dată de „Mamsell La Regle“ a lui Bürger, să crediteze imperativul categoric ca pe un fapt cu o întemeiere fermă, ba chiar au făcut din el ceva la fel de solid precum tablele de legi ale lui Moise, care erau din piatră și pe care acest imperativ le va fi suplinit în totalitate în cazul lor. Ce-i drept, în disertația mea *Despre*

[1] [Presupusă expresie folosită de ducele Georg de Saxonia în fața lui Erasmus din Rotterdam.]

fundamentul moralei am disecat rațiunea practică, împreună cu imperativul ei, iar faptul că au fost întotdeauna lipsite de viață și adevăr a fost demonstrat atât de limpede și de cert, încât vreau să-l văd pe *acela* care mă combate cu argumente și mai poate ajuta în mod onest imperativul categoric să se pună din nou pe picioare. Totuși asta nu-i derutează pe profesorii de filozofie. Ei se pot lipsi de „legea morală a rațiunii practice", înțeleasă ca un comod *deus ex machina*[1] pentru întemeierea moralei lor, la fel de puțin ca de libertatea voinței, căci acestea sunt două componente extrem de importante ale filozofiei lor cu fustă, demnă de niște babe. Or, faptul că eu le-am răpus nu contează; la ei, ele continuă să trăiască – așa cum, uneori, un monarh deja mort mai este lăsat să cârmuiască vreo câteva zile, din rațiuni politice. Împotriva demolării neîndurătoare de către mine a celor două vechi fabulații cei curajoși nu fac altceva decât să recurgă la vechea lor tactică: tac, tac și se strecoară foarte ușor, ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic, astfel încât publicul să creadă că spusele unuia ca mine nu merită să fie nici măcar ascultate; păi, se-nțelege, ei au fost numiți totuși de minister să facă filozofie, iar eu doar de natură. Deși la sfârșit va rezulta, probabil, că acești eroi procedează ca o pasăre cu concepții idealiste, struțul, care consideră că, dacă ea-și acoperă ochii, vânătorul nu mai există. Ei bine, vremea le va lămuri pe toate; se va vedea în continuare dacă măcar provizoriu – eventual, până ce voi muri și mai pot să-mi apretez lucrurile după gustul propriu –, publicul se va mulțumi cu pălăvrăgeala sterilă, cu bolboroseala insuportabil de obositoare, cu construcțiile arbitrare legate de absolut și cu morala școlărească a acestor domni.

[1] [După Platon, *Cratylos*, 425d.]

„Mâine ceea ce e drept
Își va găsi prieteni înțelegători
Numai dacă astăzi ceea ce e nedrept
Stăpânește și se bucură de cinste."

[Goethe] *Divanul occidental-oriental* [5, 15, 3]

Dar știu oare domnii aceștia pentru ce este timpul? — A început o epocă prevestită de multă vreme: biserica se clatină, se clatină atât de tare, încât se pune întrebarea dacă-și va mai regăsi centrul de greutate; căci credința a dispărut. În cazul în care cu lumina revelației se-ntâmplă la fel ca și cu alte lumini, condiția o constituie oarece întuneric. Numărul celor pe care un anumit nivel și volum de cunoștințe îi fac incapabili să mai creadă a devenit îngrijorător de mare. Aceasta certifică răspândirea generală a raționalismului plat, ce-și arată tot mai larg chipul de buldog. Foarte calm, el se apucă să măsoare cu cotul lui de croitor misterele profunde ale creștinismului, asupra cărora secolele au meditat și au purtat controverse, și se consideră uimitor de inteligent când face asta. Întâi de toate, dogma esențială a creștinismului, învățătura despre păcatul originar, a devenit o glumă puerilă la nătărăii raționaliști tocmai fiindcă lor nimic nu li se pare mai clar și mai cert decât faptul că existența fiecăruia a început odată cu nașterea lui și deci este imposibil ca el să fi venit pe lume vinovat. Câtă ingeniozitate! — Și așa cum, atunci când sporesc sărăcia și neglijența, lupii încep să se arate în sat, în astfel de împrejurări materialismul, în permanență disponibil, își înalță capul și se apropie de mână cu brutalitatea (numită de anumiți oameni umanism). — Odată cu incapacitatea de a crede, crește nevoia de cunoaștere. Există un punct de fierbere pe scala culturii, unde orice credință, orice revelație, orice autoritate se volatilizează, iar

omul tânjește după propria-i înțelegere și caută o povață, dar și o convingere. S-a eliberat de brâul cu hățuri din copilărie; vrea să stea pe propriile picioare. Totodată însă, nevoia lui metafizică (*Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 2, cap. 17) este la fel de irepresibilă ca orice nevoie fizică. Atunci lucrurile devin serioase cu dorința de filozofie, iar omenirea nevoiașă convoacă toate spiritele reflexive pe care le-a zămislit cândva în pântecele ei. Cu flecăreala goală și eforturile impotente ale castraților spiritual n-o mai poate scoate la capăt, căci atunci are nevoie de o filozofie cu intenții serioase, adică una orientată spre adevăr, nu spre salarii și onorarii, și care nu-ntreabă, prin urmare, dacă ea este pe placul miniștrilor sau al consilierilor ori dacă îi convine cutărei sau cutărei facțiuni religioase din epocă; ci dezvăluie că menirea filozofiei este cu totul alta decât să reprezinte o sursă de câștig pentru cei săraci cu duhul.

Mă-ntorc totuși la tema mea. Oracolului *practic*, pe care Kant îl atribuise în mod fals rațiunii, i-a fost remis un oracol *teoretic*, printr-o amplificare ce nu necesita decât o oarecare îndrăzneală. Onoarea născocirii îi revine pesemene lui Friedrich Heinrich Jacobi, un bărbat prețios, de la care profesorii de filozofie au primit bucuroși și recunoscători acest cadou de valoare. Căci astfel le-a fost de ajutor în ananghia în care-i adusese Kant. Rațiunea rece, lucidă, cumpănită, pe care Kant a criticat-o atât de îngrozitor, a fost degradată la nivelul de *intelect* și a trebuit să poarte pe viitor acest nume, iar denumirea de rațiune a fost atribuită unei facultăți complet imaginare, pe nemțește, una născocită, prevăzută cu un fel de ferestruică ce se deschide către o lume supralunară, ba chiar supranaturală, și prin care deci am putut lua în primire, gata pregătite, toate adevărurile pentru care rațiunea de până acum, demodată, onestă, reflexivă și chibzuită

își dăduse osteneala și se luptase zadarnic, secole de-a rândul. Iar pe o asemenea facultate, prinsă complet din zbor și totalmente născocită, se bazează de 50 de ani așa-numita filozofie germană, mai întâi ca o construcție și o proiecție liberă a eului absolut și a emanației din el a noneului, apoi ca o intuiție intelectuală a identității absolute sau a indiferenței și a evoluțiilor ei înspre natură sau chiar a apariției lui Dumnezeu dintr-un temei obscur, ori dintr-un abis, *à la* Jacob Böhme, în fine, ca o pură gândire de sine a ideii absolute și ca o arenă pentru baletul unor noțiuni care se mișcă singure, dar, totodată, permanent, ca o percepție nemijlocită a divinului, a suprasensibilului, a calității de a fi divin, frumos, adevărat și bun și a oricăror alte calități mai vrem, sau chiar ca o simplă bănuială (nu presimțire) a tuturor acestor minunății. — Asta să fie oare rațiunea? O, nu, astea-s farse ce urmează să le slujească drept soluții de moment profesorilor de filozofie puși în încurcătură de *Criticele* kantiene serioase, pentru a pretinde cumva, *per fas aut nefas* [în mod justificat sau nu], că obiectele religiei naționale sunt niște rezultate ale filozofiei.

Fiindcă prima îndatorire a tuturor profesorilor de filozofie este să fundamenteze filozofic și să stabilească mai presus de orice îndoială teoria despre Dumnezeu, creatorul și cârmuitorul universului, ca o entitate personală, așadar individuală, înzestrată cu intelect și voință și care a făcut din nimic lumea pe care o conduce cu supremă înțelepciune, putere și bunătate. Prin aceasta însă, profesorii de filozofie ajung într-o postură penibilă față de filozofia serioasă. Deoarece a apărut Kant și a scris *Critica rațiunii pure* acum mai bine de șaizeci de ani, iar rezultatul acesteia a fost că toate argumentele prezentate în favoarea existenței lui Dumnezeu în decursul veacurilor creștine și care se pot reduce

doar la trei tipuri de argumente posibile nu sunt deloc capabile să îndeplinească o asemenea cerință; ba chiar este demonstrată *a priori*, în mod amănunțit, imposibilitatea oricărui argument de acest fel, iar odată cu aceasta, imposibilitatea întregii teologii speculative, și anume, bineînțeles, fără a recurge la o flecăreală goală și la trăncăneala hegeliană, din care fiecare poate face ce vrea, așa cum a devenit o modă în zilele noastre; nu, ci în mod foarte serios și onest, după un vechi și bun obicei, astfel încât de șaizeci de ani, oricât de incomodă este pentru mulți această chestiune, nimeni n-a putut obiecta ceva important împotriva ei; mai degrabă, în urma acestui fapt, argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu au ajuns total incredibile și inutilizabile. Ce-i drept, profesorii de filozofie și-au dat de-atunci încoace o mulțime de aere, manifestând chiar un dispreț categoric față de demersul kantian; pasămite, chestiunea ar fi de la sine înțeleasă într-o asemenea măsură, încât ar fi ridicol ca ei să caute mai întâi s-o demonstreze. Ehehei, de s-ar fi știut asta mai devreme! Atunci oamenii nu și-ar mai fi dat osteneala secole de-a rândul să găsească astfel de argumente, iar Kant n-ar mai fi fost nevoit să le strivească pe toate cu întreaga greutate a criticii rațiunii. Și-atunci, cât privește disprețul despre care vorbeam, unora poate că le va veni în minte povestea cu vulpea și strugurii acri. De altfel, cine ar dori să vadă o mică mostră, găsește una foarte caracteristică în *Scrierile filozofice* ale lui Schelling (vol. I, 1809, p. 152). — În vreme ce alții se consolează cu faptul că totuși Kant a spus că afirmația contrarie nu poate fi demonstrată – de parcă acest bătrân hâtru n-ar fi știut că *affirmati incumbit probatio* [cel care face o afirmație are datoria s-o dovedească] –, pentru profesorii de filozofie a venit ca o salvare de urgență admirabila născocire a lui Jacobi; ea le-a împrumutat savanților

germani din acest secol o rațiune cu totul aparte, de care nimeni n-a auzit și nici n-a știut ceva până atunci.

Și totuși aceste tertipuri nu erau deloc necesare. Căci însăși existența lui Dumnezeu nu este câtuși de puțin combătută prin faptul că nu poate fi demonstrată, deoarece ea stă neclintită pe un teren mult mai sigur. Este vorba despre o chestiune de revelație, care este cu atât mai certă cu cât o asemenea revelație îi este rezervată în exclusivitate acelui popor care datorită acestui fapt se numește cel ales. Aceasta reiese din aceea că o cunoaștere a lui Dumnezeu, în persoana atoatebinefăcătorului cârmuitor și creator al lumii, se găsește numai în religia iudaică și-n cele două religii rezultate din ea și care s-ar putea numi într-un sens mai larg sectele ei, nu însă și în religia vreunui alt popor din perioada antică sau modernă. Căci, probabil, nimănui nu-i va veni în minte să-l confunde cu Dumnezeu, stăpânul, bunăoară pe Brahman al hindușilor, care trăiește și suferă în mine, în tine, în calul meu, în câinele tău, sau chiar pe Brahma, care s-a născut și moare pentru a face loc altor Brahma și căruia, în plus, i se impută ca vină și păcat crearea lumii[1] – nemaivorbind despre voluptuosul fiu al amăgitului Saturn•, căruia Prometeu i se opune și îi prevestește căderea. Dar, dacă privim chiar religia care posedă cel mai mare număr de adepți pe pământ, prin urmare majoritatea omenirii, și care în această privință poate fi numită

[1] „If Brahma be unceasingly employed in the creation of worlds [...], how can tranquillity be obtained by inferior orders of being?“ (Dacă Brahma creează lumi neîncetat [...], cum să se liniștească niște ființe de tip inferior?), *Prabodha-candra-udaya*, translated by James Taylor, p. 23. — Totodată Brahma este o parte din Trimurti, care este însă personificarea naturii ca zămislire, conservare și moarte; el o reprezintă deci pe cea dintâi.

• Zeus, ultimul fiu al lui Cronos, echivalentul grec al lui Saturn.

cea mai aleasă, mă refer la buddhism, nu se mai poate ascunde astăzi faptul că el este pe cât de strict idealist și ascetic, pe atât de ferm și categoric ateist, într-o așa măsură, încât preoții se simt de-a dreptul oripilați când li se prezintă doctrinele teismului pur. De aceea (așa cum ni se relatează în *Asiatic Researches*, vol. VI, p. 268, precum și de către Sangermano în a sa *Description of the Burmese Empire**, p. 81), marele preot al buddhiștilor din Ava, într-un studiu pe care l-a înaintat unui episcop catolic, enumeră printre cele șase erezii condamnabile și doctrina „potrivit căreia există o ființă care a creat lumea și toate lucrurile și care este singura demnă de adorație". Tocmai de aceea, Isaak Jakob Schmidt din Petersburg, un savant eminent, pe care-l consider a fi categoric cel mai temeinic cunoscător european al buddhismului, spune și el în lucrarea lui *Despre înrudirea doctrinelor gnostice cu buddhismul*, p. 9: „În scrierile buddhiștilor lipsește orice indicație precisă despre o ființă supremă ca principiu al creației, iar această temă, când se oferă de la sine în mod consecvent, pare chiar să fie ocolită intenționat." În *Cercetările în domeniul istoriei culturale mai vechi din Asia centrală*, p. 180, același autor spune: „Sistemul buddhismului nu cunoaște o ființă eternă, necreată, oarecum divină, care a existat înainte de orice timp și a plăsmuit tot ce e vizibil și invizibil. Această idee îi este complet străină, iar în cărțile buddhiste nu se găsește nici cea mai mică urmă a ei. La fel de puțin există o creație; deși universul vizibil nu e lipsit de început, el a *apărut* totuși din spațiul gol, conform unor legi naturale consecvente și invariabile. Ne-am înșela însă dacă am presupune că buddhiștii ar privi sau ar venera ceva, indiferent

* Ediția Julius Frauenstädt: Vezi Isaak Jakob Schmidt, *Cercetări în domeniul istoriei culturale mai vechi din Asia centrală*, Petersburg, 1824, p. 276.

că s-ar numi destin ori natură, ca principiu divin; mai curând, invers: căci tocmai această evoluție a spațiului gol, acest precipitat al lui sau fărâmițarea sa în nenumărate părți, această materie apărută atunci constituie Răul universal, reprezentat de Jirtinciu în relațiile lui interne și externe, iar din el a *apărut* Ortschilang[1] sau schimbarea permanentă, potrivit unor legi invariabile, după ce acestea au fost fundamentate de Răul respectiv.“ La fel spune el într-o prelegere ținută pe 15 septembrie 1830 la Academia din Petersburg, la p. 26: „Termenul de creație este străin buddhismului câtă vreme acesta nu cunoaște decât originile lumii“, iar la p. 27: „Trebuie să înțelegem că în sistemul lor nu-și poate găsi locul nici o idee referitoare la o creație divină primordială.“ S-ar putea cita o sută de asemenea exemple. Numai asupra unuia mai vreau să atrag atenția, fiindcă este foarte popular și, în plus, oficial. Pentru că volumul al III-lea al foarte instructivei opere buddhiste *Mahavansa*, *Raja-ratnacari* și *Raja-vali*, tradus din singaleză de Ernest Upham, Londra, 1833, conține interogatoriile oficiale, traduse după procesele-verbale olandeze, încheiate separat și succesiv pe la 1766 de guvernatorul olandez din Ceylon cu marii preoți ai celor cinci temple principale. Contrastul dintre interlocutori, care nu se pot înțelege bine, este extrem de amuzant. Preoții, care conform învățăturilor religiei lor sunt plini de iubire și de milă față de toate viețuitoarele, fie ele și guvernatori olandezi, și-au dat silința să satisfacă toate întrebările lui, manifestându-și deplina solicitudine. Dar ateismul naiv și nevinovat al acestor mari preoți, cucernici și chiar encratiți, ajunge în conflict cu convingerea sufletească intimă a guvernatorului iudaizat chiar din leagăn. Credința a devenit pentru el o a doua natură

[1] [Termenii Jirtinciu și Ortschilang sunt probabil de origine tibetană; transcrierea lui Schopenhauer este nesigură.]

și nu se poate obișnui deloc cu faptul că acești preoți nu sunt teiști; de aceea, întreabă în mod repetat de ființa supremă și cine a creat oare lumea ș.a.m.d. — Atunci ei sunt de părere că nu poate exista totuși o ființă superioară, excep-tându-l pe acel biruitor desăvârșit, Buddha Șākyamuni, care, născut ca fiu de rege, a trăit de bunăvoie ca un cerșetor și și-a predicat până la sfârșit înalta învățătură, pentru salvarea omenirii, spre a ne mântui pe toți de nenorocirea renașterilor continue; dar lumea nu a fost făcută de nimeni*, este auto-creată (*self-created*), iar natura o dilată și o contrage la loc; numai ea este inexistentul existent; ea este însoțitoarea necesară a renașterilor, însă acestea sunt consecințele com-portamentului nostru păcătos etc. Așa continuă deci pe vreo sută de pagini aceste dialoguri. — Menționez astfel de fapte mai ales pentru că este într-adevăr scandalos cum în lucrările savanților germani, chiar și-n zilele noastre, religia și teismul sunt tratate ca fiind identice și sinonime, fără excepție și fără discuție; în timp ce religia se află în același raport cu teismul ca genul față de o specie particulară și, în realitate, doar iudaismul și teismul sunt identice; tocmai de aceea toți oamenii care nu sunt evrei, creștini sau maho-medani sunt stigmatizați de noi sub numele comun de păgâni. Chiar mahomedanii și evreii le reproșează creștinilor că n-ar fi teiști puri, din pricina doctrinei trinității. Căci, orice s-ar spune, creștinismul are în trup sânge indian, și de aceea o aplecare constantă de a se dezbăra de iudaism. — Privită după citatele de mai sus, kantiana critică a rațiunii – care constituie cel mai serios atac din câte s-au cutezat vreodată

* Ediția Julius Frauenstädt: Κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. [Această lume, spune Heraclit, n-a făcut-o nici vreun zeu, nici vreun om.] (Plutarh, *De animae procreatione*, cap. 5.)

la adresa teismului, motiv pentru care profesorii de filozofie s-au grăbit să-l înlăture –, dacă ar fi apărut în țările buddhiste, n-ar fi fost văzută decât ca un tratat edificator pentru contestarea mai temeinică a ereticilor și pentru consolidarea salutară a teoriei ortodoxe a idealismului, așadar a teoriei privitoare la existența pur aparentă a acestei lumi ce se înfățișează simțurilor noastre. La fel de ateiste ca buddhismul sunt și celelalte două religii care se afirmă alături de el în China: daoismul și confucianismul; tocmai de aceea misionarii n-au putut traduce în chineză primul vers din Pentateuh: fiindcă această limbă n-are nici un termen pentru Dumnezeu și Creație. Chiar misionarul Gützlaff, în a sa *Istorie a imperiului chinez*, de-abia apărută, este atât de onest, încât afirmă la p. 18: „Este extraordinar că nici unul dintre filozofii chinezi, care au posedat totuși din plin lumina naturală, nu s-a avântat să cunoască un creator și stăpân al universului.“ În totală concordanță cu el este ceea ce invocă John Francis Davis (*The Chinese*, cap. 15, p. 156), și anume că Milne, traducătorul lui *Shing-yu*, în informațiile preliminare despre această operă, spune că din ea se poate vedea „that the bare light of nature, as it is called, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God“ [că simpla lumină naturală, așa cum este numită, chiar dacă este sprijinită de întreaga lumină a filozofiei păgâne, este total incapabilă să-i conducă pe oameni către cunoașterea adevăratului Dumnezeu]. Toate acestea confirmă că singurul fundament al teismului este revelația; așa cum și trebuie să fie, dacă e ca revelația să nu fie una de prisos. Cu această ocazie, să remarcăm că termenul de ateism conține un tertip; fiindcă presupune din capul locului teismul, ca fiind de la sine înțeles. În loc de acesta, ar trebui să se spună: neiudaism, iar în loc de ateu, nemozaic; așa ar fi onest să se spună.

Întrucât, așa cum am afirmat mai sus, existența lui Dumnezeu este o chestiune de revelație, fiind astfel ferm stabilită, ea nu are nevoie de vreo certificare umană. Or, filozofia este doar încercarea, în fapt inutilă, de a lăsa la un moment dat de una singură rațiunea, deci facultatea umană de a gândi, a chibzui și a reflecta, numai în seama propriilor forțe, pentru a vedea ce rezultă de-aici – cam așa cum unui copil aflat pe o pajiște îi scoatem dintr-odată brâul cu hățuri, ca să-i încercăm forțele. Asemenea probe și încercări sunt numite speculație; aici stă în firea lucrurilor ca ea să facă abstracție dintr-odată de orice autoritate, divină sau umană, s-o ignore și să meargă pe drumul propriu, pentru a căuta în felul ei adevărurile supreme și esențiale. Or, dacă rezultatul ei pe acest teren nu este altul decât cel al marelui nostru Kant, citat anterior, ea nu trebuie să renunțe imediat la orice probitate și scrupulozitate și să umble ca un pungaș pe drumuri ascunse, numai spre a se reîntoarce cumva pe terenul iudaic ca la o *conditio sine qua non* a ei; mai degrabă, ea trebuie să urmărească în viitor adevărul pe altfel de drumuri, într-un mod foarte simplu și onest, așa cum i s-a înfățișat acesta, dar să nu urmeze niciodată altă lumină decât cea a rațiunii, ci să meargă pe drumul ei, fără a-i păsa unde ajunge, încrezătoare și liniștită precum cineva care-și face meseria.

Dacă profesorii noștri de filozofie înțeleg și cred că situația stă altfel și că nu-și pot mânca pâinea în mod onorabil câtă vreme nu l-au așezat pe tron pe Dumnezeu, stăpânul (de parcă el ar avea nevoie de ei), atunci însuși acest fapt explică de ce ei au putut găsi că lucrările mele sunt lipsite de gust, iar eu nu sunt deloc omul lor; căci, desigur, nu pot să le fiu de folos și nici n-am să comunic la fiecare liturghie cele mai recente informații despre bunul Dumnezeu, așa cum fac ei.

Capitolul al șaselea

Despre a treia clasă de obiecte pentru subiect și despre ipostaza principiului rațiunii suficiente, dominantă în ea

§ 35

Explicație privitoare la această clasă de obiecte

Cea de-a treia clasă de obiecte pentru facultatea de reprezentare o constituie partea formală a reprezentărilor complete, și anume intuițiile *a priori* ale formelor simțului extern și intern, ale spațiului și ale timpului.

Ca intuiții pure, ele sunt pentru sine obiecte ale facultății de reprezentare și sunt date în mod separat de reprezentările complete și de determinațiile de a fi plin sau gol – determinații ce se adaugă abia cu ajutorul acestor reprezentări –, deoarece chiar punctele și liniile pure nici nu pot fi înfățișate, ci doar intuite *a priori*, așa cum și întinderea infinită, și divizibilitatea infinită a spațiului și a timpului sunt numai obiecte ale intuiției pure, fiind străine celei empirice. Ceea ce deosebește această clasă de reprezentări, în care timpul și spațiul sunt *intuite în mod pur*, de prima clasă, în care ele sunt *percepute* (laolaltă), este materia, pe care de aceea eu am explicat-o, pe de o parte, ca pe o perceptibilitate a timpului și a spațiului, iar pe de altă parte, ca pe o cauzalitate devenită obiectivă.

În schimb, cauzalitatea, ca formă a intelectului, nu este pentru sine și în mod separat un obiect al facultății de

reprezentare, ci este conștientizată abia odată cu materialele cunoașterii și pe baza acestora.

§ 36
Principiul rațiunii suficiente a existenței

Spațiul și timpul sunt astfel constituite, încât toate componentele lor se află într-un raport reciproc, în privința căruia fiecare dintre ele este determinată și condiționată de o alta. În spațiu, acest raport se numește *poziție*, iar în timp, *succesiune*. Aceste raporturi sunt specifice, absolut diferite de toate celelalte raporturi posibile ale reprezentărilor noastre; deci nici intelectul, nici rațiunea nu le poate cuprinde cu ajutorul simplelor noțiuni, ci le putem înțelege exclusiv datorită intuiției pure *a priori*; căci ce este sus și jos, la dreapta și la stânga, în spate și în față, sau ce se întâmplă înainte și după nu poate fi clarificat pe baza simplelor noțiuni. Kant argumentează foarte judicios acest lucru prin faptul că deosebirea dintre mănușa dreaptă și cea stângă nu poate fi înțeleasă decât prin intermediul intuiției. Or, legea potrivit căreia componentele spațiului și ale timpului se determină reciproc în scopul acelor raporturi eu o numesc principiul *rațiunii suficiente a existenței*, *principium rationis sufficientis essendi*. Un exemplu pentru acest raport a fost dat încă din paragraful 15, unde am invocat legătura dintre laturile și unghiurile unui triunghi și am arătat că acest raport este total diferit atât față de cel dintre cauză și efect, cât și față de cel dintre temeiul cunoașterii și consecință, motiv pentru care aici condiția poate fi numită temei al *existenței*, *ratio essendi*. Se înțelege de la sine că aprofundarea unui asemenea *temei al existenței* poate deveni temei al cunoașterii, la fel cum aprofundarea legii cauzalității și aplicarea ei asupra unui

anumit caz este temei al cunoașterii efectului, fapt prin care nu sunt anulate însă nicidecum toate diferențierile dintre temeiul existenței, al devenirii și al cunoașterii. În majoritatea cazurilor, ceea ce este *consecință* conform *unei* ipostaze a principiului nostru este *temei* conform alteia; așa se face că efectul este foarte des temei al cunoașterii cauzei. De pildă, ridicarea mercurului în termometru este, conform legii cauzalității, *consecința* creșterii temperaturii; dar, potrivit principiului rațiunii suficiente a cunoașterii, ea este *temei*, un temei al cunoașterii creșterii temperaturii, ca și al judecății care exprimă acest lucru.

§ 37
Temeiul existenței în spațiu

În spațiu, prin poziția fiecărei componente a acestuia, să zicem a unei linii date față de o altă linie (același lucru este valabil pentru suprafețe, corpuri și puncte), e determinată în întregime și poziția ei, total diferită de cea dintâi, față de oricare alta posibilă, astfel încât ultima poziție se află față de prima în același raport în care se situează consecința față de temei. Întrucât poziția liniei față de oricare dintre liniile posibile determină și poziția ei față de toate celelalte, deci și poziția admisă inițial ca fiind determinată față de prima, atunci este totuna pe care dintre ele vrem s-o privim mai întâi ca fiind determinată și pe care ca determinându-le pe celelalte, altfel spus care este *ratio* [temei] și care *rationata* [întemeiată]. Aceasta pentru că în spațiu nu există succesiune câtă vreme tocmai prin reunirea spațiului cu timpul în reprezentarea globală a ansamblului experienței apare reprezentarea simultaneității. În cazul temeiului existenței în spațiu domină așadar pretutindeni ceva analog așa-numitei

interacțiuni; amănunte despre aceasta se găsesc în cercetarea reciprocității temeiurilor, în § 48. Deoarece însă, sub aspectul poziției ei, fiecare linie este determinată, pe de o parte, de toate celelalte, iar pe de alta, le determină pe acestea, ține numai de liberul-arbitru să considerăm o linie oarecare doar ca determinându-le pe celelalte, fără a fi determinată, iar poziția fiecăreia față de o alta oarecare ne îngăduie să ne întrebăm în legătură cu poziția ei față de o a treia, în condițiile în care, grație celei de-a doua poziții, prima este în mod necesar așa cum este. De aceea, atât înlănțuirea temeiurilor existenței, cât și cea a temeiurilor devenirii sunt nesfârșite *a parte ante* [anterior], dar și *a parte post* [posterior], datorită infinității spațiului și a liniilor ce sunt posibile în el. Toate spațiile relative posibile sunt figuri pentru că sunt limitate și toate aceste figuri își au temeiul existenței una în cealaltă, din pricina granițelor comune. Această *series rationum essendi* [serie de temeiuri ale existenței] în spațiu se desfășoară *in infinitum*, la fel ca o *series rationum fiendi* [serie de temeiuri ale devenirii], și anume nu doar într-o direcție, precum aceasta, ci în toate direcțiile.

Este imposibil să demonstrăm toate acestea; căci sunt principii al căror adevăr este transcendental prin faptul că ele-și au temeiul, în mod nemijlocit, în intuiția spațiului, dată *a priori*.

§ 38
Temeiul existenței în timp. Aritmetica

În timp, fiecare clipă este condiționată de cea precedentă. Temeiul existenței ca lege a succesiunii este atât de simplu aici fiindcă timpul are o singură dimensiune; de aceea, în

el nu poate exista o diversitate a relațiilor. Fiecare clipă este condiționată de precedenta; numai prin prima se poate ajunge la a doua; doar în măsura în care aceea *a fost* și s-a scurs, *este* aceasta. Pe acest nexus al componentelor timpului se bazează orice numărare, ale cărei cuvinte slujesc numai la marcarea pașilor separați ai succesiunii; prin urmare, și întreaga aritmetică; ea nu ne învață altceva decât abrevierea metodică a numărării. Fiecare număr le presupune pe cele anterioare ca temeiuri ale existenței lui; la zece nu pot ajunge decât prin intermediul tuturor celor anterioare și numai grație acestei aprofundări a temeiului existenței știu că, unde sunt zece, sunt și opt, șase și patru.

§ 39
Geometria

Pe nexusul poziției componentelor spațiului se bazează în mod similar întreaga geometrie. Prin urmare, ea ar fi o aprofundare a acelui nexus; dar întrucât ea, așa cum am spus mai sus, nu este posibilă prin simple noțiuni, ci numai printr-o intuiție, orice teoremă din geometrie ar trebui să fie redusă la aceasta, iar demonstrația n-ar consta decât în evidențierea clară a nexusului la a cărui intuiție ajungem; mai departe n-ar fi nimic de făcut. Noi considerăm însă că geometria trebuie tratată cu totul altfel. Doar cele douăsprezece axiome ale lui Euclid se pot baza pe o simplă intuiție; și chiar dintre acestea, la drept vorbind, numai a noua, a unsprezecea și a douăsprezecea se bazează pe diverse intuiții particulare, pe când toate celelalte pe înțelegerea faptului că în știință n-avem de-a face, ca în experiență, cu lucruri reale, ce există pentru sine unele lângă altele și pot fi diferite

la infinit, ci cu noțiuni; iar în matematică avem de-a face cu *intuiții normale*, adică figuri și numere, care sunt legiuitoare pentru orice experiență, îmbinând caracterul foarte cuprinzător al noțiunii cu precizia curentă a unei reprezentări particulare. Căci, deși toate sunt determinate precis ca reprezentări intuitive și în *acest* mod nu fac loc generalității lăsând ceva nedeterminat, ele sunt totuși generale fiindcă sunt simplele forme ale tuturor fenomenelor și, ca atare, sunt valabile pentru toate obiectele reale cărora le revine o asemenea formă. De aceea, chiar despre aceste intuiții normale din geometrie, ca și despre noțiuni, ar fi valabil ceea ce spune Platon în legătură cu ideile sale, și anume că nici nu pot exista două identice, pentru că acestea n-ar fi decât *una*.[1] Acest lucru ar fi valabil, ziceam, și cu privire la intuițiile normale din geometrie, dacă nu s-ar diferenția, ca obiecte pur *spațiale*, prin simpla *alăturare*, adică prin intermediul *locului*. Potrivit lui Aristotel, această observație a fost făcută chiar de Platon: Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δὲ εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ᾽ ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. (*Item praeter sensibilia et species mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam*

[1] *Ideile platoniciene* pot fi descrise în orice caz ca intuiții normale, care ar fi valabile nu numai pentru ceea ce este formal, precum cele matematice, ci și pentru ceea ce este material în reprezentările complete; așadar, niște reprezentări complete, care, ca atare, ar fi total determinate, cuprinzând însă multe lucruri, aidoma noțiunilor; adică, potrivit explicației pe care o dau în § 28, ele reprezintă noțiunile, care le sunt totuși complet adecvate.

similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola.) [Apoi, el susține că, alături de lucrurile senzoriale, dar și de Forme, există, situate între ele, și entitățile matematice: ele diferă de lucrurile sensibile prin faptul că sunt eterne și neschimbătoare, iar de Forme diferă prin faptul că sunt multiple, asemănătoare între ele, în timp ce Forma este, fiecare în parte, o unicitate.] (*Metafizica*, ed. cit., I, 6 [987b], cu care să se compare X, 1.) Or, simpla înțelegere a faptului că o asemenea deosebire a locului nu suprimă restul identității mi se pare că poate suplini cele nouă axiome și este mai adecvată esenței științei – al cărei scop este cunoașterea particularului pornind de la universal – decât stabilirea a nouă axiome diferite, bazate pe un singur punct de vedere. Atunci, despre figurile geometrice va fi valabil ceea ce spune Aristotel în *Metafizica*, X, 3: Ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἑνότης. (*In illis aequalitas unitas est*.) [Dar în aceste cazuri egalitatea reprezintă o unitate (1054b).]

Însă pentru intuițiile normale în timp, pentru numere, nu este deloc valabilă o asemenea diferențiere pe baza alăturării, ci pur și simplu, ca și pentru noțiuni, o *identitas indiscernibilium*[1] [identitate a lucrurilor ce nu pot fi diferențiate] și nu există decât *un* cinci și *un* șapte. Și aici s-ar putea găsi un temei pentru faptul că 7 + 5 = 12 nu este o propoziție identică, așa cum consideră Herder în *Metacritică*, ci o propoziție sintetică *a priori*, bazată pe o intuiție pură, după cum Kant a descoperit cu atâta profunzime. 12 = 12 este o propoziție identică.

De fapt, pe intuiție ne bizuim în geometrie numai în cazul axiomelor. Toate celelalte teoreme sunt demonstrate, adică se indică un temei al cunoașterii teoremei; acesta îl

[1] [Conform lui Leibniz, *Nouveaux essais*, cap. 27, §§ 1, 3.]

constrânge pe oricine s-o accepte ca fiind adevărată; deci se demonstrează adevărul logic, nu cel transcendental al teoremei (§§ 30 și 32). Dar acesta, care rezidă în temeiul existenței, iar nu în cel al cunoașterii, nu se vădește niciodată altfel decât ca fiind intermediat de intuiție. Așa se face că, deși după o demonstrație geometrică avem convingerea că teorema demonstrată este adevărată, totuși nu înțelegem deloc de ce ceea ce afirmă ea este așa cum este; adică nu avem un temei al existenței, ci, mai degrabă, de obicei îl solicităm abia acum. Căci demonstrația bazată pe prezentarea temeiului cunoașterii generează numai convingeri (*convictio*), nu cunoștințe (*cognitio*); de aceea, ea ar putea fi numită mai bine *elenchus* [contraargument] decât *demonstratio* [demonstrație]. Așa se face că de obicei ea lasă în urmă un sentiment neplăcut, pe care-l avem întotdeauna când remarcăm o carență a cunoașterii, iar aici lipsa cunoașterii *cauzei* devine sesizabilă abia odată cu certitudinea pe care ne-o dă *starea de fapt*. Acest simțământ seamănă cu cel pe care-l avem când ni se scoate ceva din buzunar sau ni se vâră ceva acolo, iar noi nu pricepem cum. Temeiul cunoașterii, când este dat fără temeiul existenței, așa cum se întâmplă în asemenea demonstrații, prezintă analogii cu o serie de teorii din fizică; ele expun fenomenul, fără a putea indica și cauza; ca, de pildă, experimentul realizat de Leidenfrost chiar într-un creuzet de platină.[1] În schimb, temeiul existenței unei teoreme din geometrie, cunoscut intuitiv, oferă satisfacție, ca orice cunoștință dobândită. Dacă avem temeiul respectiv, convingerea legată de adevărul acelei teoreme se sprijină exclusiv pe el, și în nici un caz pe temeiul cunoașterii, dat pe calea demonstrației;

[1] [Medicul Johann Gottlob Leidenfrost a constatat că picăturile nu fierb într-un bol de platină incandescent, ci vibrează sub forma unor picături turtite, în stare sferoidală, și se rotesc în vas.]

de exemplu, a șasea teoremă din „Cartea întâi“ a lui Euclid: „Dacă două unghiuri sunt egale într-un triunghi, sunt egale și laturile situate în fața lor“, arată Euclid (vezi fig. 3): fie triunghiul *abg*, unde unghiul *abg* este egal cu unghiul *agb*; atunci afirm că și latura *ag* este egală cu latura *ab*.

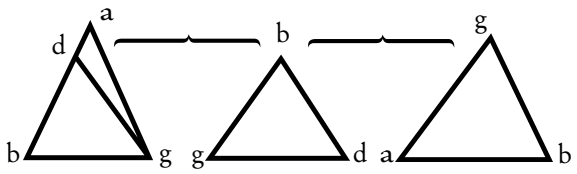


Fig. 3

Căci, dacă latura *ag* nu este egală cu latura *ab*, una dintre ele este mai mare. Fie *ab* mai mare. Să tăiem din latura *ab*, care este mai mare, segmentul *db*, egal cu latura *ag*, care este mai mică, și să trasăm o latură *dg*. Or, pentru că (în triunghiurile *dbg* și *abg*) *db* este egală cu *ag*, iar *bg* este comună amândurora, cele două laturi *db* și *bg* sunt egale cu cele două laturi *ag* și *gb*, luate fiecare în parte; unghiul *dbg* cu unghiul *agb*, iar baza *dg* cu baza *ab* și triunghiul *abg* cu triunghiul *dgb*, cel mai mare cu cel mai mic, ceea ce este absurd. Deci, *ab* nu este inegală cu *ag*; prin urmare, este egală.

În această demonstrație avem un temei al cunoașterii adevărului teoremei. Dar cine-și fundamentează pe această demonstrație convingerea în legătură cu adevărul geometric respectiv? Nu cumva, mai curând, pe temeiul existenței, cunoscut intuitiv, grație căruia (printr-o necesitate care nu poate fi demonstrată în continuare, ci doar intuită), dacă din cele două capete ale unei linii alte două linii se înclină la fel de mult una către cealaltă, ele se pot întâlni numai într-un punct, aflat la distanță egală față de cele două capete ale primeia, câtă vreme cele două unghiuri care iau naștere sunt, de fapt, doar unul singur, care apare ca fiind două

numai datorită poziției opuse; de aceea nu există nici un temei ca liniile să se întâlnească într-un punct mai apropiat de *un* capăt decât de celălalt.

Prin cunoașterea temeiului existenței înțelegem legătura dintre ceea ce este condiționat și condiția lui, în sensul că orice condiționat decurge în mod necesar din condiția lui; în acest caz, identitatea laturilor din identitatea unghiurilor; însă prin temeiul cunoașterii înțelegem doar coexistența amândurora. Ba chiar s-ar putea afirma că prin metoda obișnuită a argumentației suntem convinși, la drept vorbind, numai de faptul că cele două coexistă în figura luată acum ca exemplu, dar în nici un caz că ele coexistă întotdeauna; deoarece aici nu se arată conexiunea necesară, în legătură cu acest adevăr ajungem la o convingere fundamentată pur inductiv, ce se bazează pe faptul că lucrurile stau la fel în cazul oricărei figuri pe care o trasăm. Desigur, numai în cazul unor teoreme așa de simple precum cea de-a șasea a lui Euclid, temeiul existenței sare-n ochi cu atâta ușurință; totuși sunt convins că acesta ar putea fi arătat în cazul oricărei teoreme, chiar și al celei mai complicate, iar certitudinea teoremei ar trebui să se reducă la o asemenea intuiție simplă. Totodată, oricine este *a priori* conștient de necesitatea unui astfel de temei al existenței pentru orice raport spațial, ca și de necesitatea cauzei pentru orice schimbare. Totuși, în cazul teoremelor complicate, are să ne fie foarte greu să indicăm un asemenea temei, iar aici nu este locul pentru a întreprinde cercetări geometrice dificile. De aceea, doar pentru a-mi clarifica opiniile, voi reduce la acest temei o teoremă un pic mai complicată, al cărei temei al existenței nu sare totuși în ochi, cel puțin nu imediat. Merg zece teoreme mai încolo, la cea de-a șaisprezecea: „În orice triunghi căruia i s-a prelungit o latură, unghiul exterior este mai mare decât

oricare dintre cele două unghiuri interioare opuse.“ Demonstrația lui Euclid este următoarea (vezi fig. 4):

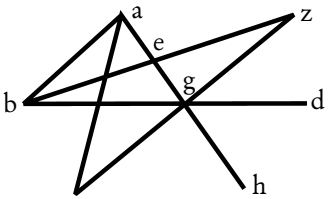


Fig. 4

Fie triunghiul *abg*; să prelungim latura *bg* spre *d*; atunci afirm că unghiul exterior *agd* este mai mare decât oricare dintre cele două unghiuri interioare opuse. — Să împărțim în două latura *ag* în punctul *e*, să trasăm linia *be* și s-o prelungim până în punctul *z*; apoi facem ca *ez* să fie egală cu *eb*, legăm punctele *z* și *g* și o prelungim pe *ag* până în punctul *h*. — Întrucât însă *ae* este egală cu *eg* și *be* cu *ez*, cele două laturi *ae* și *eb* sunt egale cu cele două laturi *ge* și *ez*, luate fiecare în parte, iar unghiul *aeb* este egal cu unghiul *zeg*; fiindcă sunt unghiuri opuse la vârf. Deci, baza *ab* este egală cu baza *zg*, iar triunghiul *abe* este egal cu triunghiul *zeg* și celelalte unghiuri cu restul unghiurilor; prin urmare, și unghiul *bae* cu unghiul *egz*. Dar *egd* este mai mare decât *egz*; așadar, și unghiul *agd* este mai mare decât unghiul *bae*. — Dacă împărțim în două și pe *bg*, se demonstrează într-un mod asemănător că și unghiul *bgh*, adică unghiul opus la vârf lui *agd*, este mai mare decât *abg*.

Eu aș demonstra aceeași teoremă în felul următor (vezi fig. 5):

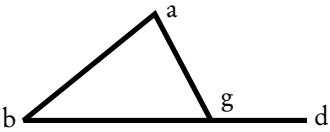


Fig. 5

Ca unghiul *bag* să fie însă egal cu unghiul *agd*, necum să-l depășească, ar trebui (căci tocmai aceasta înseamnă egalitatea unghiurilor) ca linia *ba* să se sprijine pe *ga* în aceeași direcție ca *bd*, adică să fie paralelă cu *bd*, cu alte cuvinte să nu se întâlnească niciodată cu *bd*; dar, spre a forma un triunghi (temei al existenței), ea trebuie să întâlnească linia *bd*, prin urmare să procedeze invers decât s-ar fi cerut ca unghiul *bag* să ajungă măcar de mărimea lui *agd*.

Ca unghiul *abg* să fie însă egal cu unghiul *agd*, necum să-l depășească, ar trebui (căci tocmai aceasta înseamnă egalitatea unghiurilor) ca linia *ba* să se sprijine pe *bd* în aceeași direcție ca *ag*, adică să fie paralelă cu *ag*, cu alte cuvinte, să nu se întâlnească niciodată cu *ag*; dar, spre a forma un triunghi, ea trebuie să întâlnească linia *ag*, prin urmare, să procedeze invers decât s-ar fi cerut ca unghiul *abg* să ajungă măcar de mărimea lui *agd*.

Prin toate acestea n-am căutat absolut deloc să propun o nouă metodă pentru demonstrații matematice și nici să înlocuiesc demonstrația lui Euclid cu a mea – decât în măsura în care demonstrația mea nu corespunde, potrivit naturii ei, celei a lui Euclid, dar și pentru că presupune noțiunea de linii paralele, care la Euclid apare abia mai târziu –, ci am vrut să arăt ce este temeiul existenței și cum se deosebește el de temeiul cunoașterii prin faptul că acesta din urmă generează numai *convictio* [convingeri], ceea ce este cu totul altceva decât aprofundarea temeiului existenței. Însă faptul că în geometrie tindem doar să generăm *convictio* – care, așa cum am spus, provoacă o impresie neplăcută –, dar nu și aprofundarea temeiului existenței, aprofundare care ne satisface și ne bucură ca oricare alta, ar constitui, alături de altele, motivul pentru care unele minți, altminteri excelente, au aversiune față de matematică.

Nu mă pot abține să nu plasez aici, încă o dată, figura (nr. 6), dată și într-un alt loc, a cărei simplă imagine, fără alte vorbe privitoare la adevărul teoremei lui Pitagora, ne convinge de douăzeci de ori mai mult decât demonstrația euclidiană, care funcționează ca o cursă de șoareci. Cititorul interesat de capitolul de față găsește tema acestuia expusă și în *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, § 15, și vol. II, cap. 13.

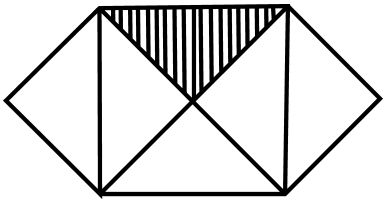


Fig. 6

Capitolul al șaptelea

Despre a patra clasă de obiecte pentru subiect și despre ipostaza principiului rațiunii suficiente, dominantă în ea

§ 40
Explicație generală

Ultima clasă care ne-a rămas de cercetat în privința obiectelor facultății de reprezentare este una cu totul aparte, dar foarte importantă; ea conține pentru oricine un singur obiect, și anume obiectul nemijlocit al simțului intern, *subiectul voinței*, care este obiect pentru subiectul cunoscător, adică unul dat doar simțului intern și care apare deci numai în timp, nu și în spațiu, însă chiar în timp cu o restricție semnificativă, așa cum vom vedea.

§ 41
Subiectul cunoașterii și obiectul

Orice cunoaștere presupune inevitabil un subiect și un obiect. De aceea, nici conștiința de sine nu este simplă de-a dreptul, ci se divizează în cunoscut și cunoscător, la fel ca și conștiința privitoare la alte lucruri (adică facultatea de a intui). Or, aici cunoscutul apare exclusiv ca voință.

Prin urmare, subiectul se cunoaște numai întru cât are *voință*, dar nu și întru cât *cunoaște*. Căci eul care are reprezentări, subiectul cunoașterii, nu poate deveni niciodată el

însuși reprezentare sau obiect, deoarece, fiind corespondentul necesar al tuturor reprezentărilor, el este condiția acestora; căci cu privire la el este valabilă frumoasa sentință din sacrele *Upanișade*: *Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id videns et sciens et audiens et intelligens ens aliud non est*. [El nu este de văzut: el vede totul; nici de auzit: aude totul; nici de știut: știe totul; și nici de cunoscut: cunoaște totul. În afară de această ființă, care vede, știe, aude și cunoaște totul, nu există alta.] (*Upanișadele*, vol. I, p. 202.)

Deci nu există o *cunoaștere a cunoașterii*, fiindcă pentru aceasta ar fi necesar ca subiectul să se despartă de cunoaștere și să cunoască totodată cunoașterea, ceea ce este imposibil.

La obiecția: „Nu numai că eu cunosc, ci și știu că eu cunosc“ aș răspunde: Faptul de a ști despre cunoașterea ta este diferit doar ca expresie de cunoașterea ta. „Știu că eu cunosc“ nu spune mai mult decât „cunosc“, iar aceasta, fără altă determinație, nu spune mai mult decât „eu“. În cazul în care cunoașterea ta și faptul de a ști despre această cunoaștere sunt două lucruri diferite, încearcă măcar o dată să le posezi separat pe fiecare: acum să cunoști, fără ca de aceea să știi, iar pe urmă să știi pur și simplu despre această cunoaștere, fără ca faptul de a ști să însemne și cunoaștere. Desigur, putem face abstracție de orice cunoaștere *particulară*; ajungem astfel la propoziția „cunosc“, care constituie ultima abstracțiune ce ne este accesibilă; dar ea este identică cu propoziția „obiectele există pentru mine“, iar aceasta este identică cu „eu sunt subiectul“, care nu conține altceva decât simplu „eu“.

Însă acum s-ar putea pune întrebarea: Dacă subiectul nu este cunoscut, de unde provin oare cunoștințele noastre despre

diversele lui facultăți de cunoaștere, despre sensibilitate, intelect și rațiune? — Acestea nu ne sunt cunoscute datorită faptului că cunoașterea a devenit obiectul nostru; altminteri, n-ar exista atâtea judecăți contradictorii despre ele; mai degrabă, ele sunt deduse sau, mai bine spus: sunt expresii generale pentru clasele de reprezentări expuse, pe care le-am diferențiat mai mult sau mai puțin precis, pe fiecare la timpul ei, tocmai în acele facultăți de cunoaștere. Dar ținând seama de subiect, care este corespondentul necesar al acelor reprezentări, fiindcă este condiția lor, ele sunt abstrase din acestea și, prin urmare, se află față de clasele de reprezentări exact în același raport în care se găsește subiectul în genere cu obiectul în genere. Așa cum odată cu subiectul admitem imediat și obiectul (deoarece, altminteri, termenul însuși e lipsit de semnificație) și în același mod subiectul odată cu obiectul – iar astfel a-fi-subiect este perfect echivalent cu a-avea-un-obiect și a-fi-obiect înseamnă a-fi-cunoscut-de-către-subiect –, tot așa, odată cu un obiect *determinat într-un mod oarecare*, este admis imediat și subiectul, care *cunoaște tocmai într-un asemenea mod*. Atunci este totuna dacă zic: obiectele au cutare și cutare determinații specifice și inerente sau: subiectul cunoaște în cutare și cutare moduri; totuna dacă spun: obiectele se împart în cutare clase sau: subiectului îi sunt proprii cutare facultăți de cunoaștere distincte. Urme ale unei astfel de înțelegeri se găsesc tot la Aristotel, acel minunat amestec de profunzime și superficialitate, după cum la el se găsește deja germenele filozofiei critice. În *Despre suflet*, 3, 8, ed. cit. [431b 21], el spune: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα (*anima quodammodo est universa, quae sunt*) [sufletul este oarecum toate realitățile]; apoi [432a 2]: ὁ νοῦς ἐστι εἶδος εἰδῶν, adică intelectul este forma formelor, καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν, și sensibilitatea e forma

obiectelor sensibile. În consecință, dacă se spune: sensibilitatea și intelectul nu mai sunt sau: lumea are un sfârșit – este același lucru. Dacă se spune: nu există noțiuni sau: rațiunea a dispărut și nu mai există decât animale – este totuna.

Nesocotirea acestui raport constituie motivul conflictului dintre realism și idealism, care a apărut până la urmă ca o dispută a dogmatismului antic cu kantienii sau a ontologiei și a metafizicii cu estetica transcendentală și logica transcendentală, divergență bazată pe ignorarea acelui raport în cercetarea primei și a celei de-a treia clase de reprezentări prezentate de mine; la fel ca disputa dintre realiști și nominaliști în Evul Mediu, bazată pe nesocotirea acelui raport în privința celei de-a doua clase de reprezentări.

§ 42
Subiectul voinței

Potrivit celor afirmate mai sus, subiectul cunoașterii nu poate fi cunoscut niciodată și nu poate deveni niciodată obiect, reprezentare. Deoarece avem totuși nu numai o cunoaștere de sine externă (la nivelul intuiției sensibile), ci și una internă, dar orice cunoaștere, conform naturii ei, presupune un cunoscut și un cunoscător, atunci ceea ce cunoaștem în noi, ca atare, nu este cunoscătorul, ci cel ce vrea, subiectul voinței, voința. Plecând de la cunoaștere, putem spune că „eu cunosc“ este o propoziție analitică, pe când „eu vreau“ una sintetică, și anume *a posteriori*; vasăzică dobândită pe baza experienței; în cazul de față, a celei interioare (adică numai în timp). În această măsură deci subiectul voinței ar fi pentru noi un obiect. Dacă privim înlăuntrul nostru, ne descoperim mereu ca *voind*. Totuși

voința are atâtea niveluri, de la dorința cea mai vagă până la pasiune, iar eu am analizat adesea faptul că nu numai toate afectele, ci și orice emoție din sufletul nostru, inclusă de noi în noțiunea mai largă de sentiment, sunt stări ale voinței; de exemplu, în *Probleme fundamentale ale eticii*, p. 11, și în multe alte locuri.

Or, identitatea dintre subiectul voinței și subiectul cunoscător, grație căreia (și anume, în mod necesar) cuvântul „eu" îi include și-i desemnează pe amândoi, constituie punctul nodal al universului și de aceea este inexplicabilă. Căci nu putem înțelege decât raporturile dintre obiecte; între acestea însă, două pot fi unul doar în măsura în care sunt părți ale unui întreg. În schimb aici, unde este vorba despre subiect, nu mai sunt valabile regulile pentru cunoașterea obiectelor, iar o reală identitate între cunoscător și cunoscutul înțeles ca cel ce vrea, așadar între subiect și obiect, este *dată în mod nemijlocit*. Dar cine își reprezintă cum trebuie caracterul inexplicabil al acestei identități o va numi, odată cu mine, miracolul κατ' ἐξοχήν.

Așa cum corespondentul subiectiv al primei clase de reprezentări este intelectul, cel al clasei a doua rațiunea, iar al celei de-a treia sensibilitatea pură, considerăm că simțul intern sau conștiința de sine în genere este corespondentul acestei a patra clase.

§ 43
Voința. Legea motivației

Tocmai fiindcă subiectul voinței îi este dat nemijlocit conștiinței de sine, nu se poate defini sau descrie mai departe ce este voința; mai curând, ea este cea mai nemijlocită dintre

toate cunoștințele noastre, ba chiar cea a cărei nemijlocire trebuie să arunce în final o lumină asupra celorlalte, care sunt foarte indirecte.

La orice decizie percepută atât în cazul altora, cât și al nostru însine, ne socotim îndreptățiți să întrebăm: „De ce?" Adică presupunem ca fiind necesar faptul că înaintea ei s-a petrecut ceva din care a rezultat decizia respectivă și pe care-l numim temei sau, mai exact, motivul acțiunii produse acum. Fără acesta, acțiunea cu pricina este pentru noi la fel de inimaginabilă ca deplasarea unui corp inert fără a fi împins sau târât. Prin urmare, motivul ține de cauze și a fost deja enumerat printre acestea și caracterizat ca a treia formă a cauzalității în § 20. Dar întreaga cauzalitate nu este decât forma principiului rațiunii suficiente în cadrul primei clase de obiecte, deci în lumea fizică dată în intuiția exterioară. Acolo ea constituie legătura dintre schimbări, întrucât cauza este condiția ce i se asociază din exterior oricărui proces. În schimb, interiorul unor asemenea procese rămâne pentru noi o taină, deoarece în aceste cazuri ne situăm întotdeauna în exterior. Atunci vedem bine cum această cauză produce în mod necesar efectul respectiv, însă nu aflăm cum poate determina ea de fapt ceea ce se petrece în interior. Astfel, vedem cum se produc de fiecare dată efectele mecanice, fizice și chimice, precum și efectele stimulilor asupra respectivelor lor cauze, fără ca prin aceasta să înțelegem vreodată procesul în totalitate; dimpotrivă, ceea ce este esențial acolo rămâne pentru noi un mister; atunci le atribuim însușirilor corpurilor, forțelor naturii, chiar și forței vitale, care nu sunt totuși decât niște *qualitates occultae*. Lucrurile nu par să stea mai bine nici cu felul în care înțelegem mișcările și acțiunile animalelor și-ale oamenilor; în mod inexplicabil, le-am

vedea și pe acestea provocate de cauzele (motivele) lor, câtă vreme aici n-am avea acces la înțelegerea procesului interior; fiindcă știm din experiența lăuntrică trăită de noi înșine că acesta este un act de voință, care e provocat de un motiv ce rezidă într-o simplă reprezentare. Așadar, influența motivului nu este cunoscută de noi, nici cea a tuturor celorlalte cauze, numai din exterior și deci indirect, ci și din interior și complet nemijlocit, așadar în conformitate cu întregul ei mod de acțiune. Aici ne găsim oarecum în culise și aflăm taina, felul în care cauza generează efectul, conform naturii ei intime; deoarece în acest caz cunoaștem pe un cu totul alt drum, deci într-un mod complet diferit. De aici rezultă un principiu important: *motivația este cauzalitatea văzută din interior*. Prin urmare, aceasta se înfățișează aici într-un mod total diferit, într-un mediu complet diferit și pentru un cu totul alt tip de cunoaștere; de aceea, ea trebuie invocată ca o formă aparte, specifică, a principiului nostru, care apare astfel aici ca *principiu al rațiunii suficiente a acțiunii*, *principium rationis sufficientis agendi*, pe scurt: *legea motivației*.

Pentru a da o altă orientare cu privire la filozofia mea în ansamblu, adaug aici că această a patra clasă de obiecte pentru subiect, așadar voința percepută în noi înșine, se raportează la prima clasă la fel ca legea motivației la legea cauzalității, prezentate mai sus, în § 20. Această înțelegere este piatra de temelie a întregii mele metafizici.

În legătură cu tipul și necesitatea efectului motivelor, cu faptul că acestea sunt condiționate de caracterul empiric, individual, precum și de capacitatea de cunoaștere a indivizilor etc., trimit la scrierea mea premiată *Despre libertatea voinței*, unde toate acestea sunt tratate amănunțit.

§ 44
Influența voinței asupra cunoașterii

Nu pe o cauzalitate propriu-zisă, ci pe identitatea dintre subiectul cunoscător și cel volitiv, dezbătută în § 42, se bazează influența pe care voința o exercită asupra cunoașterii, silind-o să repete reprezentările care au fost prezente cândva în aceasta, să-și îndrepte atenția asupra uneia sau alteia dintre ele și să provoace o succesiune de idei oarecare. Și aici voința e determinată de legea motivației, potrivit căreia ea este și călăuza secretă a așa-numitei asociații de idei, căreia i-am dedicat un capitol special (al 14-lea) în volumul al II-lea din *Lumea ca voință și reprezentare* și care nu constituie ea însăși altceva decât aplicarea principiului rațiunii suficiente, în cele patru forme ale sale, asupra desfășurării subiective a ideilor, așadar asupra reprezentărilor din conștiință. Voința individului este însă cea care pune în acțiune întregul angrenaj prin aceea că, potrivit interesului, adică în conformitate cu scopurile individuale ale persoanei, ea impulsionează intelectul să aducă printre reprezentările lui prezente pe acelea care sunt strâns unite cu ele din punct de vedere logic sau analogic ori sunt învecinate sub aspect spațial sau temporal. În această privință, activitatea voinței este totuși atât de nemijlocită, încât de cele mai multe ori ea nu intră în sfera conștiinței clare; și atât de rapidă, încât uneori nici nu conștientizăm măcar faptul care ne prilejuiește o reprezentare provocată în acest fel, iar atunci ni se pare că în conștiința noastră a ajuns ceva lipsit de orice legătură cu altceva; că însă aceasta nu se poate întâmpla constituie tocmai rădăcina principiului rațiunii suficiente, așa cum am spus mai sus, și și-a găsit o analiză mai amănunțită în capitolul menționat. Fiecare imagine ce apare deodată

în fantezia noastră, chiar și fiecare judecată care nu urmează după temeiul ei, prezent anterior, trebuie provocată de un act de voință, care are un motiv, deși adesea nu sunt percepute nici motivul, fiindcă este neînsemnat, nici actul de voință, fiindcă împlinirea lui este atât de facilă, încât apare odată cu el.

§ 45
Memoria

Particularitatea subiectului cunoscător, potrivit căreia în actualizarea reprezentărilor el ascultă de voință cu atât mai ușor cu cât mai des au fost deja prezente pentru el asemenea reprezentări, altfel spus *capacitatea* lui *de a exersa*, o constituie *memoria*. Nu pot fi de acord cu întruchiparea curentă a acesteia sub forma unui recipient în care păstrăm o provizie de reprezentări deja constituite, pe care, prin urmare, le-am deține mereu, fără a fi însă conștienți de ele întotdeauna. Repetarea voită a reprezentărilor care au mai fost prezente devine atât de facilă prin exercițiu, încât, de îndată ce un element al seriei de reprezentări a devenit prezent pentru noi, le chemăm numaidecât pe celelalte, deseori aparent chiar împotriva voinței noastre. Dacă dorim să avem o imagine despre această particularitate a facultății noastre de reprezentare (așa cum oferă Platon când compară memoria cu o pastă moale, care preia și conservă impresii), cea mai nimerită mi se pare a fi imaginea unei pânze care, după ce a fost împăturită des, face cutele aproape de la sine. Așa cum trupul învață să asculte de voință exersând, tot astfel și facultatea de reprezentare. În nici un caz nu se întâmplă, cum presupune întruchiparea curentă, ca o amintire să

constituie întotdeauna aceeași reprezentare, ce parcă este scoasă iarăși din recipientul ei, ci de fiecare dată ia naștere una cu-adevărat nouă, dar cu o ușurință deosebită, datorată exercițiului; așa se face că fantasmele pe care avem impresia că le păstrăm în memorie, dar pe care doar le exersăm, de fapt, repetându-le mai des, se modifică pe nesimțite, lucru de care ne dăm seama ori de câte ori revedem după mai multă vreme un vechi obiect cunoscut, iar el nu mai corespunde perfect cu imaginea pe care o avem despre el. Aceasta nu s-ar întâmpla dacă am păstra reprezentări complet constituite. Tocmai așa se face că toate cunoștințele dobândite ne dispar treptat din memorie, dacă nu le exersăm; fiindcă ele nu sunt decât exerciții la originea cărora stau obișnuința și deprinderea; astfel uită, de pildă, majoritatea învățaților greaca, iar artiștii întorși acasă italiana. La fel se explică faptul că, dacă odinioară am știut bine un nume, un vers sau alte astfel de lucruri, dar nu ne-am mai gândit la ele mulți ani, le recuperăm cu greu, însă, odată ce am reușit să facem asta, le avem din nou la dispoziție pentru un număr de ani, pentru că acum am reluat exercițiul. De aceea, cine înțelege mai multe limbi trebuie să citească din când în când câte ceva în fiecare dintre ele; astfel își menține posesia asupra lor.

Așa se explică și de ce ambianța și evenimentele din copilărie ne sunt întipărite atât de profund în memorie; întrucât, copii fiind, n-avem decât puține reprezentări, în principal intuitive, și, ca atare, le repetăm neîncetat, pentru a găsi o ocupație. Acest lucru li se întâmplă toată viața oamenilor care au o capacitate redusă de a gândi independent (și anume nu numai în privința reprezentărilor intuitive, ci și a noțiunilor și cuvintelor); de aceea, uneori ei au o memorie foarte bună, dacă nu-i împiedică o anume obtuzitate și încetineala minții. În schimb, geniul n-are întotdeauna o memorie

excelentă, așa cum arată Rousseau despre sine însuși; așa s-ar explica faptul că o mulțime enormă de gânduri și combinații nu-i lasă timp geniului să repete de multe ori, deși acesta nu se împacă prea ușor cu o memorie foarte proastă; în acest caz sporul de energie și de mobilitate a întregii forțe cognitive suplinește exercițiile asidue. Să nu uităm, de asemenea, că Mnemosyne este mama muzelor. Prin urmare, se poate spune că memoria se află sub două influențe antagoniste: cea a energiei facultății de reprezentare, pe de o parte, și cea a mulțimii de reprezentări ce o preocupă pe aceasta, pe de altă parte. Cu cât este mai redus primul factor, cu atât mai redus trebuie să fie și celălalt, pentru a furniza o memorie bună; și, cu cât mai mare este cel de-al doilea, cu atât mai mare trebuie să fie și celălalt. Așa se explică și de ce oamenii care citesc încontinuu romane își pierd memoria din această pricină; deoarece și-n cazul lor, ca și în cel al geniului, mulțimea reprezentărilor ce aici nu sunt însă gânduri și combinații proprii, ci compoziții străine, care se scurg rapid, nu le permite să aibă nici timpul, nici răbdarea de a repeta și a exersa; iar lor le lipsește ceea ce la geniu compensează exercițiul. De altfel, întreaga problemă este supusă și corecției că fiecare își ocupă majoritatea memoriei cu ceea ce-l interesează și lasă foarte puțin pentru restul. De aceea, unele spirite mari uită incredibil de repede chestiunile și întâmplările mărunte ale vieții cotidiene, precum și pe oamenii neimportanți pe care i-au cunoscut, în timp ce mințile limitate rețin perfect totul; nu mai puțin, spiritele mari vor avea o memorie bună, ba chiar uimitoare, în privința lucrurilor importante pentru *ele* și a ceea ce are o semnificație în sine.

În genere însă, este ușor de înțeles că reținem cel mai bine seriile de reprezentări corelate între ele prin unul sau

mai multe dintre tipurile de temeiuri și consecințe arătate de noi, dar le reținem mai greu pe cele care nu se înlănțuie singure, ci doar prin voința noastră, conform legii motivației, adică sunt asociate în mod voit. Fiindcă în cazul celor dintâi suntem scutiți pe jumătate de eforturi, datorită elementelor formale de care suntem conștienți *a priori*; ca orice cunoștință *a priori* în genere, acestea au prilejuit probabil și teoria lui Platon potrivit căreia orice învățare nu este decât o reamintire.

Capitolul al optulea
Observații și rezultate generale

§ 46
Ordinea sistematică

Succesiunea în care am prezentat diversele ipostaze ale principiului nostru nu este sistematică, ci a fost aleasă doar de dragul clarității, pentru a spune la început lucrurile mai cunoscute, pe care celelalte le presupun cel mai puțin; potrivit regulii lui Aristotel: [οἷον] καὶ μαθήσεως οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίοτε ἀρκτέον, ἀλλ᾽ ὅθεν ῥᾷστ᾽ ἂν μάθοι (*et doctrina non a primo ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat*) [principiul învățăturii nu trebuie, uneori, luat de la primul element (învățat) și de la începutul obiectului (de studiu), ci de acolo de unde s-ar putea învăța cel mai ușor] (*Metafizica*, V, 1, ed. cit. [1013a 2]). Ordinea sistematică în care ar trebui să se succeadă clasele de temeiuri este însă următoarea: în primul rând, ar trebui invocat principiul rațiunii suficiente a existenței, iar din acesta mai întâi aplicația lui asupra *timpului*, care este schema simplă, ce conține doar esențialul pentru toate celelalte ipostaze ale principiului rațiunii suficiente, fiind chiar arhetipul oricărei finitudini. Apoi, după prezentarea principiului rațiunii suficiente a existenței și în spațiu, ar urma legea cauzalității; după aceasta, legea motivației, iar în final, ar trebui înfățișat principiul rațiunii

suficiente a cunoașterii, întrucât celelalte vizează reprezentări nemijlocite, pe când acesta vizează reprezentări provenite din reprezentări.

Adevărul exprimat aici, potrivit căruia timpul este schema simplă ce conține doar esențialul pentru toate ipostazele principiului rațiunii suficiente, ne explică de ce nici o altă știință nu se poate măsura cu aritmetica în ceea ce privește claritatea și precizia absolut desăvârșite. Fiindcă toate științele se bazează pe principiul rațiunii suficiente, dat fiind faptul că ele sunt, fără excepție, înlănțuiri de temeiuri și consecințe. Șirul numerelor însă este singurul șir simplu al temeiurilor și consecințelor existenței în timp; datorită acestei simplități desăvârșite, fiindcă nu-i vine nimic în ajutor și nici nu există undeva niște relații indefinite, aritmetica nu lasă deloc de dorit în privința preciziei, caracterului apodictic și a clarității. Sub acest aspect, toate celelalte științe se situează în urma ei, chiar și geometria; deoarece din cele trei dimensiuni ale spațiului reies atâtea relații, încât perspectiva asupra acestora este dificilă atât pentru intuiția pură, cât și pentru cea empirică; de aceea problemele mai complicate ale geometriei sunt rezolvate doar prin calcul; așadar, geometria trece degrabă în aritmetică. Nu mai trebuie să demonstrez faptul că restul științelor conțin o serie de elemente care sporesc obscuritatea în loc s-o diminueze.

§ 47
Raportul temporal dintre temei și consecință

Conform legilor cauzalității și motivației, temeiul trebuie să-i premeargă consecinței, din punct de vedere temporal. Acest aspect este absolut esențial, așa cum am demonstrat

cu de-amănuntul în volumul al II-lea al principalei mele opere [*Lumea ca voință și reprezentare*], cap. 4, pp. 41 ș.u. – la care trimit aici, spre a nu mă repeta. După aceea nu vom mai fi induși în eroare de exemple precum cel invocat de Kant (*Critica rațiunii pure*, ediția I, p. 202; ediția a V-a, p. 248), și anume că, într-o odaie, cauza căldurii, soba, este simultană cu efectul ei – de îndată ce ne gândim că nu un lucru, ci o stare este cauza celuilalt. Starea sobei, faptul că ea are o temperatură superioară celei a mediului înconjurător, trebuie să premeargă informației că ea are un surplus de căldură față de acesta; iar întrucât orice strat de aer încălzit face loc unuia mai rece, care se revarsă peste el, starea inițială, cauza, se reînnoiește – și, prin urmare, și cea de-a doua, efectul –, câtă vreme soba și odaia nu au aceeași temperatură. Deci aici nu există o cauză durabilă, soba, și un efect durabil, căldura din odaie, care să fie simultane, ci un lanț de schimbări, vasăzică o reînnoire permanentă a celor două stări, una dintre ele fiind efectul celeilalte. Dar din acest exemplu se poate observa că însuși Kant avea o idee neclară despre cauzalitate.

În schimb, principiul rațiunii suficiente a cunoașterii nu aduce cu sine nici un raport temporal, ci doar unul pentru rațiune; așadar, în acest caz, *anterioritatea* și *posterioritatea* sunt lipsite de semnificație.

Nici în cazul principiului rațiunii suficiente a existenței, în măsura în care el este valabil în geometrie, nu există un raport temporal, ci numai unul spațial, despre care s-ar putea spune că totul ar fi simultan, dacă aici atât simultaneitatea, cât și succesiunea n-ar fi lipsite de semnificație. În schimb, în aritmetică temeiul existenței nu este altceva decât însuși raportul temporal.

§ 48
Reciprocitatea temeiurilor

Principiul raţiunii suficiente poate fundamenta în oricare dintre accepţiile lui o judecată ipotetică, după cum şi orice judecată ipotetică se bazează până la urmă pe el, iar atunci rămân mereu valabile legile raţionamentelor ipotetice; fiindcă e corect ca din existenţa temeiului să deducem existenţa consecinţei, iar din nonexistenţa consecinţei, nonexistenţa temeiului, dar este incorect ca din nonexistenţa temeiului să deducem nonexistenţa consecinţei şi din existenţa consecinţei, existenţa temeiului. Este ciudat totuşi că, aproape pretutindeni în geometrie, şi din existenţa consecinţei putem deduce existenţa temeiului, şi din nonexistenţa temeiului, nonexistenţa consecinţei. Aceasta se datorează faptului că, aşa cum am arătat în § 37, orice linie determină poziţia celeilalte, fiind totodată indiferent de la care începem, adică pe care vrem s-o privim ca temei şi pe care drept consecinţă. De aceasta ne putem convinge când parcurgem toate teoremele geometriei. Numai acolo unde nu este vorba doar despre o figură, adică despre poziţia liniilor, ci şi despre o suprafaţă, făcând abstracţie de figura respectivă, nu putem deduce de obicei din existenţa consecinţei existenţa temeiului ori, mai degrabă, nu putem stabili un raport de reciprocitate între enunţuri şi nu putem face din condiţionat o condiţie. Un exemplu în această privinţă o oferă enunţul: Dacă triunghiurile au aceleaşi baze şi înălţimi, ele sunt egale ca suprafaţă. El nu poate fi răsturnat astfel: Dacă triunghiurile au suprafeţe egale, bazele şi înălţimile lor sunt şi ele egale. Căci înălţimile pot fi în raport invers proporţional cu bazele.

Faptul că legea cauzalităţii nu admite nici o reciprocitate câtă vreme efectul nu poate fi niciodată cauza cauzei lui

și că, prin urmare, noțiunea de interacțiune este inacceptabilă în adevăratul ei sens a fost discutat deja mai sus, în § 20. — O reciprocitate conformă principiului rațiunii suficiente a cunoașterii ar putea avea loc doar în cazul unor noțiuni echivalente, pentru că numai sferele acestora se acoperă reciproc. În afara acestora, ea generează un *circulus vitiosus*.

§ 49
Necesitatea

Principiul rațiunii suficiente în toate formele lui este singurul principiu și susținător al oricărei necesități. Căci *necesitatea* n-are alt sens autentic și clar decât cel al caracterului inevitabil al consecinței, odată ce am admis temeiul. Prin urmare, orice necesitate este *condiționată*; necesitatea absolută, adică necondiționată, este deci o *contradictio in adiecto*. Căci *a fi necesar* nu poate însemna niciodată altceva decât „a rezulta dintr-un temei dat". Când vrem să definim, în schimb, „ceea ce n-are cum să nu fie", oferim o simplă explicație a cuvintelor și ne refugiem în spatele unei noțiuni extrem de abstracte, spre a evita o explicație obiectuală; de unde putem fi totuși alungați imediat de întrebarea cum este oare posibil sau măcar imaginabil ca un lucru oarecare să nu aibă cum să nu fie, câtă vreme orice existență este dată pur empiric? Atunci rezultă că așa ceva este posibil numai în măsura în care este admis sau există un *temei* oarecare, ce stă la baza lui. „A fi necesar" și „a rezulta dintr-un temei dat" sunt, așadar, noțiuni echivalente, pretutindeni interșanjabile ca atare. Noțiunea îndrăgită de filozofaștri, cea de „*entitate* absolut *necesară*", conține deci o contradicție: prin predicatul „absolut" (adică „independent de orice altceva"), ea anulează

singura determinație datorită căreia „necesarul“ este imaginabil și are un sens. Aici avem din nou un exemplu de *abuz de concepte*, în scopul unui tertip metafizic, așa cum am mai demonstrat și-n cazul noțiunilor de „substanță imaterială“, „temei pur și simplu“, „cauză în genere“ etc.* Nu pot repeta îndeajuns că toate conceptele trebuie controlate prin *intuiție*.

Prin urmare, conform celor patru forme ale principiului rațiunii suficiente, există o împătrită necesitate: 1. cea logică, datorită căreia, dacă au fost stabilite premisele, concluzia este admisă necondiționat, conform principiului rațiunii suficiente a cunoașterii; 2. cea fizică, datorită căreia, de îndată ce a survenit cauza, efectul nu poate lipsi, în virtutea legii cauzalității; 3. cea matematică, datorită căreia, conform principiului rațiunii suficiente a existenței, orice relație enunțată despre o teoremă geometrică adevărată este așa cum o afirmă aceasta, iar orice calcul corect rămâne incontestabil; 4. cea morală, grație căreia, odată ce apare un motiv, orice om, dar și orice animal, *trebuie* să săvârșească acea acțiune care este în conformitate doar cu caracterul lui înnăscut și imuabil și, în consecință, se produce acum la fel de inevitabil ca orice alt efect al unei cauze; deși ea nu poate fi anticipată tot atât de ușor ca oricare alta din cauza dificultății de a sonda și a cunoaște complet caracterul empiric individual și sfera de cunoaștere atribuită acestuia; examinarea ei înseamnă altceva decât cunoașterea însușirilor unor săruri neutre și-apoi anticiparea reacției lor. Trebuie să repet iar și iar acest lucru din pricina ignoranților și nătărăilor care, desconsiderând poveștele unanime ale atâtor spirite

* Ediția Julius Frauenstädt: Despre „substanța imaterială“, *cf. Lumea ca voință și reprezentare*, vol. I, pp. 582 ș.u., iar despre „temeiul pur și simplu“, § 52 al lucrării de față.

mari, sunt suficient de insolenți încât să susțină în continuare contrariul, spre avantajul filozofiei lor cu fustă. Eu nu sunt totuși profesor de filozofie, pentru a fi nevoit să fac plecăciuni în fața neghiobiei celorlalți.

§ 50
Serii de temeiuri și consecințe

Conform legii cauzalității, condiția este ea însăși mereu condiționată, și anume în același mod: de aceea apare *a parte ante* o *series in infinitum*. La fel se întâmplă cu temeiul existenței în spațiu: orice spațiu relativ este o figură, are limite care-l pun în legătură cu un altul și care condiționează, la rândul lor, figura acestuia; și așa *in infinitum*, pe toate dimensiunile. Dar, dacă privim o figură particulară în sine, vedem că seria temeiurilor existenței are un capăt, fiindcă începe de la un raport dat; așa cum și seria cauzelor are un sfârșit, dacă ne oprim la o cauză oarecare. În timp, seria temeiurilor existenței are o întindere infinită atât *a parte ante*, cât și *a parte post*, deoarece fiecare clipă este condiționată de una anterioară și o generează în mod necesar pe următoarea; deci timpul nu poate avea nici început, nici sfârșit. În schimb, seria temeiurilor cunoașterii, adică o serie de judecăți unde fiecare îi conferă celeilalte un adevăr logic, se termină întotdeauna undeva, și anume fie cu un adevăr empiric, fie cu unul transcendental, fie cu unul metalogic. Dacă primul, așadar adevărul empiric, este temeiul premisei la care am fost conduși și apoi continuăm să întrebăm: „De ce?“, atunci ceea ce se cere acum nu mai este un temei al cunoașterii, ci o cauză, adică seria temeiurilor cunoașterii trece în seria temeiurilor devenirii. Dar dacă procedăm invers, adică dacă

facem ca seria temeiurilor devenirii să treacă în seria temeiurilor cunoașterii, pentru ca ea să-și poată găsi un sfârșit, atunci la baza acesteia nu stă niciodată natura chestiunii în discuție, ci o intenție aparte, deci un șiretlic, și anume sofismul cunoscut sub numele de argument ontologic. Vasăzică, după ce am ajuns cu ajutorul argumentului cosmologic la o cauză la care vrem să ne oprim, pentru a o transforma în cauză *primă*, fără a reuși totuși să temperăm astfel legea cauzalității, căci dăm să ne întrebăm în continuare: „De ce?", atunci înlăturăm pe ascuns această lege, atribuindu-i pe nedrept un principiu, care, de departe, seamănă cu ea, cel al temeiului cunoașterii; prin urmare, în loc de cauza cerută aici, oferim un temei al cunoașterii, derivat din conceptul însuși, care trebuie demonstrat, fiind încă problematic, potrivit realității lui; or, acest temei al cunoașterii, deoarece e totuși un temei, trebuie să figureze drept cauză. Firește, conceptul respectiv a fost deja pregătit în acest scop, prin faptul că în el a fost introdusă o realitate, înfășurată însă, de dragul decenței, în câteva învelișuri, și astfel s-a pus la cale actuala surpriză plăcută, de a o găsi înăuntru – așa cum am clarificat mai îndeaproape încă din § 7. — În schimb, dacă un lanț de judecăți se bazează până la urmă pe teza unui adevăr transcendental sau metalogic și continuăm să întrebăm: „De ce?", nu primim nici un răspuns, fiindcă întrebarea n-are sens, deoarece nu se știe ce fel de temei este solicitat. Căci principiul rațiunii suficiente este *principiul oricărei explicații*: a explica o chestiune înseamnă a reduce existența sau corelația ei la o ipostază oarecare a principiului rațiunii suficiente, potrivit căreia ea trebuie să fie așa cum este. Conform acesteia, însuși principiul rațiunii suficiente, altfel spus corelația pe care el o exprimă într-o formă oarecare, nu poate fi explicată, mai departe, fiindcă nu există nici un principiu

de a explica principiul oricărei explicații – așa cum ochiul vede totul, numai pe sine însuși nu. — În privința motivelor, există, într-adevăr, o serie, de vreme ce decizia luată în vederea atingerii unui scop devine motiv al deciziei pentru o întreagă serie de mijloace, dar această serie se încheie mereu *a parte priori* [anterior] cu o reprezentare din primele două clase în care se află motivul capabil să pună inițial în mișcare respectiva voință individuală. Or, faptul că el a putut face așa ceva constituie o informație pentru cunoașterea caracterului empiric dat aici; dar la întrebarea de ce acesta este determinat de motivul respectiv nu putem răspunde, întrucât caracterul inteligibil se situează în afara timpului și nu devine niciodată obiect. Prin urmare, seria motivelor ca atare își găsește sfârșitul într-un asemenea ultim motiv și trece în seria cauzelor sau în cea a temeiurilor cunoașterii, în funcție de ceea ce este ultimul ei element: un obiect real sau un simplu concept.

§ 51

Orice știință are drept fir călăuzitor una dintre ipostazele principiului rațiunii suficiente înaintea celorlalte

În § 4 am spus că „de ce“-ul este mama științelor: fiindcă întrebarea „de ce?“ caută întotdeauna o rațiune suficientă și fiindcă legătura dintre cunoștințe, conform principiului rațiunii suficiente, face distincția între știință și un simplu ansamblu de cunoștințe. De asemenea, se constată că, în fiecare dintre acestea, una dintre ipostazele principiului nostru constituie firul călăuzitor înaintea celorlalte, deși aici își găsesc aplicare și celelalte, numai că ele sunt mai

mult subordonate. Astfel, în matematica pură principalul fir călăuzitor este temeiul existenței (deși expunerea argumentativă progresează doar însoțită de temeiul cunoașterii); totodată, în matematica aplicată apare și legea cauzalității, iar aceasta devine cu totul dominantă în fizică, chimie, geologie ș.a.m.d. Principiul rațiunii suficiente a cunoașterii își găsește o puternică aplicație în toate științele, fără excepție, deoarece în toate particularul este cunoscut pornind de la universal. Dar acest principiu este principal fir călăuzitor și aproape unic dominant în botanică, zoologie, mineralogie și în alte științe clasificatoare. Dacă privim toate motivele și maximele, oricare ar fi ele, ca fiind ceva dat, pe baza căruia explicăm acțiunile, legea motivației este principalul fir călăuzitor în istorie, politică, psihologia pragmatică ș.a. – însă devine fir călăuzitor al eticii, dacă transformăm în obiecte ale cercetării motivele și maximele însele, potrivit valorii și originii lor. În volumul al doilea al operei mele capitale (cap. 12, p. 126) este înfățișată împărțirea de mai sus a științelor, conform acestui principiu.

§ 52
Două rezultate principale

În această disertație m-am străduit să arăt că principiul rațiunii suficiente este expresia comună pentru patru raporturi total diferite și că fiecare dintre acestea se bazează pe o lege aparte, dată *a priori* (fiindcă principiul rațiunii suficiente este unul sintetic *a priori*); în legătură cu cele patru legi descoperite după principiul fundamental al *specificației*, trebuie să presupunem în conformitate cu principiul fundamental al *omogenității*, că, așa cum se întâlnesc într-o expresie

comună, ele-și au totodată originea în una și aceeași alcătuire primordială a întregii noastre capacități de cunoaștere, ca într-o rădăcină comună a lor, care, prin urmare, ar trebui să fie privită drept germenele profund al oricărei dependențe, relativități, instabilități și finitudini a obiectelor conștiinței noastre îngrădite în sensibilitate, intelect și rațiune, subiect și obiect, sau al acelei lumi pe care marele Platon [*Timaios*, 28a, ed. cit.] a discreditat-o în mod repetat ca fiind ἀεὶ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν [ceea ce devine și piere, neavând niciodată ființă cu adevărat] și a cărei cunoaștere nu este decât o δόξα μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου [o opinie bazată pe o sensibilitate irațională], lume pe care creștinismul o numește *vremelnicie*, într-o accepție corectă, potrivit acelei ipostaze a principiului nostru pe care am desemnat-o în § 46 drept cea mai simplă schemă și arhetip al oricărei finitudini. Accepția generală a principiului rațiunii suficiente se reduce numaidecât la faptul că întotdeauna și pretutindeni fiecare este numai *grație altcuiva*. Dar, în toate formele lui *a priori*, principiul rațiunii suficiente își are deci rădăcina în intelectul nostru; de aceea, el nu poate fi aplicat asupra totalității lucrurilor existente, asupra lumii, incluzând acest intelect în care ea există. Căci o asemenea lume, care se înfățișează grație formelor *a priori*, este tocmai de aceea un simplu fenomen; așadar, ceea ce e valabil pentru ea doar în virtutea acestor forme nu poate fi aplicat asupra ei înseși, adică asupra lucrului în sine, care se întruchipează în ea. De aceea nu se poate spune: „Lumea și toate lucrurile din ea există grație altcuiva“ – principiu ce constituie chiar argumentul cosmologic.

Dacă am reușit în disertația de față să obțin rezultatul despre care tocmai vorbeam, mă gândesc să-i cer oricărui filozof care în speculațiile lui construiește un raționament

pe baza principiului rațiunii suficiente sau măcar vorbește în genere despre un temei să stabilească la ce fel de temei se referă. S-ar putea crede că, de câte ori este vorba despre un temei, acela rezultă de la sine și nu este posibilă nici o confuzie. Dar se găsesc prea multe exemple în care, pe de o parte, termenii de temei și cauză sunt confundați și utilizați nediferențiat, iar pe de altă parte, se vorbește *în genere* despre temei și întemeiat, despre principiu și ceea ce e subordonat principiului, despre condiție și condiționat, fără determinații mai precise; poate tocmai fiindcă în taină suntem conștienți de utilizarea nejustificată a acestor concepte. Astfel, Kant însuși vorbește despre lucrul în sine ca *temei* al fenomenului. Așa vorbește (în *Critica rațiunii pure*, ediția a V-a, p. 590) despre un *temei* al *posibilității* oricărui fenomen; despre un *temei inteligibil* al fenomenelor, despre o *cauză inteligibilă* și un *temei necunoscut* al posibilității seriei sensibile în genere (p. 592); despre un *obiect transcendental* aflat *la baza* fenomenelor și despre *temeiul* pentru care sensibilitatea noastră este supusă acestor condiții supreme mai curând decât celorlalte (p. 641); există multe asemenea pasaje și toate mi se par nepotrivite în raport cu acele cuvinte importante, profunde, ba chiar nemuritoare, că „însăși contingența[1] lucrurilor nu este *decât un fenomen* și nu poate conduce la o altă regresie decât la aceea care determină fenomenele, care este adică empirică“ (p. 591).

Faptul că de la Kant încoace conceptele de temei și consecință, principiu și ceea ce e subordonat principiului etc. sunt folosite chiar mai imprecis și într-un sens totalmente

[1] Este vorba despre contingența empirică; la Kant, ea are semnificația dependenței de alte lucruri; în această privință, trimit la obiecția pe care o aduc în *Critica filozofiei kantiene*, p. 524.

transcendent îl știe oricine este familiarizat cu scrierile filozofice moderne.

Împotriva acestei utilizări imprecise a termenului de *temei*, iar odată cu ea, a principiului rațiunii suficiente în genere, obiecția mea – care constituie totodată cel de-al doilea rezultat oferit de această disertație în legătură cu obiectul ei propriu-zis și care e strâns legat de primul rezultat – este următoarea. Deși, prin caracterul lor comun și prin faptul că își împart între ele toate obiectele subiectului, cele patru legi ale capacității noastre de cunoaștere, a căror expresie comună este principiul rațiunii suficiente, se anunță a fi instituite grație uneia și aceleiași alcătuiri primordiale, precum și particularității lăuntrice a capacității noastre de cunoaștere, ce se manifestă ca sensibilitate, intelect și rațiune – astfel încât, dacă ne-am imagina că ar putea lua naștere o nouă clasă de obiecte, cea de-a cincea, atunci ar trebui să presupunem de asemenea că și principiul rațiunii suficiente ar apărea în ea într-o nouă formă –, totuși nici în aceste condiții n-avem voie să vorbim despre un *temei pur și simplu*; există la fel de puțin un *temei în genere* după cum există un *triunghi în genere*, altul decât într-un concept dobândit cu ajutorul gândirii discursive, care, fiind o reprezentare bazată pe alte reprezentări, nu este altceva decât o modalitate de a concepe *multe* lucruri prin intermediul unuia *singur*. Așa cum fiecare triunghi trebuie să fie ascuțitunghic, dreptunghic sau obtuzunghic, ori echilateral, isoscel sau scalen, tot astfel (întrucât avem numai patru clase de obiecte, și anume strict delimitate) și fiecare temei trebuie să aparțină unuia dintre cele patru tipuri de temeiuri posibile, pe care le-am indicat, și, prin urmare, să fie valabil în cadrul uneia dintre cele patru clase de obiecte posibile ale facultății noastre de reprezentare – ceea ce presupune deci, împreună cu

această facultate, altfel spus cu-ntreaga lume, că uzul ei este deja dat și rămâne în aceste limite –, iar nu în afara claselor respective sau chiar în afara oricăror obiecte. Dacă totuși cineva ar gândi altfel în această privință și ar fi de părere că temeiul în genere este altceva decât conceptul derivat din cele patru tipuri de temeiuri și care exprimă ceea ce au ele în comun, am putea să relansăm disputa dintre realiști și nominaliști, unde, în cazul de față, ar trebui să mă plasez de partea celor din urmă.